

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР
ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
ПРИ УРАЛЬСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ
ИМ. А.М.ГОРЬКОГО

Серия
«Философское образование»
Выпуск 13

А.В.МЕДВЕДЕВ

**САКРАЛЬНОЕ
КАК
ПРИЧАСТНОСТЬ
К АБСОЛЮТНОМУ**



Екатеринбург
1999

УДК 13:2
ББК 87:71:86
М42

Печатается по решению Межвузовского
центра проблем непрерывного гуманитарного образования

Научный редактор

Д. В. П и в о в а р о в, доктор философских наук, профессор

Рецензенты:

В. В. К е м е р о в, доктор философских наук, профессор

В. В. Ш у к л и н, кандидат философских наук, профессор

ISBN 5—7851—0243—9

© А. В. Медведев, 1999
© И. В. Коношенко, рисунок
на обложке, 1999
© Банк культурной информации,
оформление, серия, 1999

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга, предлагаемая читателю, посвящена важной и чрезвычайно интересной проблеме — роли сакрального в жизни человеческого коллектива и отдельной человеческой личности. Обращение к данной проблематике было вызвано не только субъективными интересами автора, но и теми реальными процессами, которые характерны для духовной культуры России последних десятилетий уходящего тысячелетия. История — это не внешняя социальная среда, в которой осуществляется индивидуальная жизнь человека, существуют невидимые, глубинные, интимные связи между историей и внутренним миром человеческой личности. Точкой пересечения этих силовых линий является сакральное. Без осмысления природы сакрального трудно понять драматические, порой достигающие трагического накала моменты человеческого бытия. В этом видится автору актуальность темы.

Книга представляет собою ряд очерков, образующих целостность текста и в то же время сохраняющих определенную суверенность и самостоятельность. Очерки первого раздела охватывают общетеоретические аспекты проблемы сакрального. Очерки второго раздела посвящены историческому аспекту, при этом акцент ставится на исследования индивидуальнo-личностных моментов бытия сакрального в культуре.

Завершающий очерк в определенной мере стоит особняком, но все же он позволяет более полно представить бытие сакрального, рассмотренного под углом диалогических связей той формы сакрального, которая очевидна для религиозного миропонимания, с другими формами сакрального.

Данная книга скорее есть постановка проблемы, чем ее полное разрешение, но и в этом виде автору представляется она небесполезной.

Подготовив текст к изданию, не могу не высказать искренней благодарности членам кафедры культурологии Уральского госуниверситета, своими советами и критическими замечаниями, способствовавшим работе, а также профессору Даниилу Валентиновичу Пивоварову, всемерно поддерживавшему уверенность автора в важности разработки проблемы.

Автор сердечно благодарит и Олега Николаевича Демина, друга, за оказанную финансовую помощь, которая споспешествовала выходу книги.

ВВЕДЕНИЕ

Мотивы, побуждающие авторов предпослать основному тексту вводные слова, могут быть различны, но определяющим является стремление уже в начале разговора очертить границы исследуемой темы. Введение потому и введение, что вводит в существо вопроса, который занимает авторов, и без предварительных оговорок, поскольку всякая тема многогранна, бывает трудно обрести взаимопонимание.

Это тем более необходимо тогда, когда название книги содержит или то, что волнует и затрагивает многих, пусть порой лишь интуитивно чувствуемое, а не четко осознаваемое, или то, что кажется вызывающим и претенциозным.

Наверное, процесс зарождения в душе автора первоначального замысла не очень интересен читателю, но все же мне кажется, что если я поделюсь, что называется, «на берегу» тем, что подвигло меня на написание этой книги и какую цель я преследовал, то это будет залогом более плодотворного диалога с читателем.

Прежде всего, хотел бы сказать, что первоначальный толчок был задан атмосферой духовной жизни современного российского общества. Она характеризуется процессами, особенно ощутимыми на фоне уходящей в прошлое истории. Время, переживаемое Россией и получившее с легкой руки политиков невнятное обозначение «перестройка», относится к тем периодам истории, которые Ф.И.Тютчев назвал «роковыми минутами». Внутренняя суть роковых минут истории — смена форм бытия, всей целостности жизни. В этот водоворот исторических событий с жестокой необходимостью вовлекаются индивидуальные судьбы людей, которые знать не знают и ведать не ведают о глубинных силах истории, ее движении, но со всей отчетливостью ощущают это в своей эмпирической жизни.

Для отдельной индивидуальной жизни все впервые и однажды, и потому историческое бытие переживается во всей его единичности и неповторимости. И даже если для целостности самой истории это не просто миг, один из бесчисленных в вечном ее течении, а миг повторяющийся и в этом смысле не отличающийся характером единичности, ведь говорил еще библейский мудрец: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят «смотри,

вот это новое»; но это было уже в веках бывших прежде нас» (Ек. 1, 9—10)¹, для каждого конкретного «Я» он единичен, никогда неповторяем («Все только однажды и больше ни разу» — Рильке), ибо «Я» живет только сейчас и здесь, и для него не будет повторения.

Горечь Екклесиаста, вызванная признанием бесконечного повторения исторических событий, находит основания и в истории России XX века, которая удивительным образом являет схожесть событий и вызванных ими духовных ситуаций начала и конца столетия. С.Л. Франк, осмысляя опыт России начала века, писал о событиях, производящих перелом в душах людей; и он отмечал, что подобные эпохи «предъявляют к человеческой душе такие непомерно тяжкие требования, с которыми она часто не в силах справиться. Душа подвергается сильнейшему соблазну либо отречься от всякой святости и предаться пустоте и призрачной свободе цинического неверия, либо с угрюмым упорством вцепиться в обломки гибнущего старого здания жизни и с холодной ненавистью отвернуться от всего мира и замкнуться в себе»².

«Крушение кумиров» — так называется работа русского мыслителя, из которой взята эта цитата. Слова, исторгнутые из глубины души перипетиями личной и общественной жизни, подтолкнули меня задуматься о роли и значении святости в жизни общества и отдельной личности. Так возникало понимание важности «сакрального» в осмыслении того, что происходит в реальной жизни России на закате XX века.

С самого начала была очевидной неразрывная связь сакрального с религией, тем более, что одной из ясно видимых примет времени является то, что с легкостью именуется «возрождением религии». Не в зависимости от того, что понимает тот или иной исследователь под возрождением религии, общим местом становится утверждение о необходимости общественной активности религии в деле прорыва в будущее, в нравственном совершенствовании общества, в успокоении межнациональных и межгосударственных отношений. На религию и церковь уповают общество, о их творческой и благотворной деятельности не устают оповещать богословы, это стремятся подчеркивать политики, усматривая в подобных реверансах путь к успеху в пылу полемики с оппонентами.

Что лежит за этим и подобными рассуждениями: реальное возвращение общественной активности религии и церкви в современном перестраиваемом обществе или лишь субъективные надежды общества, потерявшего в одночасье жизненные опоры? Если возрождение есть реальное возвращение религии, то остается ли она той же самой, что была до начала XX века, или это возрождение есть по сути рождение нового религиозного сознания? Здесь возникает еще один важный вопрос: что представляет собою в свете сказанного исторический эксперимент по строительству общества, в котором религия была отодвинута на периферию общественной жизни? Какая общественная сила и какой общественный институт брали на

себя обязанности выполнения общественных задач, традиционно входивших в круг обязанностей религии?

Следует отметить еще одно обстоятельство: наряду с процессом возрождения, то есть актуализации традиции, бурно развивается и процесс появления в спектре религиозного сознания новых религиозных образований, большинство из которых не соотносятся с религиозной традицией России. Данный процесс созвучен религиозным новообразованиям во всем христианском и нехристианском мире, однако для России он приобрел особую болезненность и актуальность, которые вызваны переживаемым нашим обществом переходным периодом.

Если попытаться искать аналогии в других странах, можно вспомнить события начала века во Франции. Там был поставлен вопрос: может ли существовать мораль без Бога, то есть основанная исключительно на разуме? Этот вопрос был поставлен демократическим обществом, осуществлявшем радикальную секуляризацию. Сегодня в России возникает аналогичный вопрос, но общество, которое заявляет о своем желании стать демократическим государством, усматривает успех не в секуляризации, а наоборот, в возрождении религии.

Эти, в некотором смысле риторические вопросы очерчивали контуры проблемы, осмысление которой привело к написанию книги. Но сказанное требует еще некоторых уточнений. Разговорам о необходимости возрождения религии аккомпанируют время от времени раздающиеся голоса о необходимости выработки новой национальной идеи, которая призвана предотвратить угрозу распада государства и общества. Оставляя в стороне вопрос о принципиальной возможности «выработать» новую национальную идею, обратим внимание на сам факт подобных призывов, он красноречиво свидетельствует о некоторой потребности, которая вызывает к разуму и требует разрешения. При первом приближении можно сказать, что это все более и более чувствуемая и все отчетливее и отчетливее осознаваемая потребность в некоем фундаментальном основании, благодаря которому и может лишь продолжить свою историческую судьбу российская культура. Это — потребность в некоторых святынях, ибо те, на которых базировалось общество в недалеком прошлом, рушатся на глазах и уходят в небытие.

Так оформилась целевая задача — понять, что представляет из себя сакральное и каково его значение в истории культур. Но едва стала ясна цель, столь же очевидна стала и необходимость ограничиться каким-то одним аспектом общей проблематики.

Во-первых, история не безличный процесс, реально она представляет собою конкретную деятельность людей, наделенных свободной волей, но с другой стороны, история есть объективный процесс, что позволяет говорить о ее закономерностях. Вопрос вопросов — совмещение личного, неповторимо-индивидуального и исторической необходимости. И для науки,

и для философии, и для богословия — это одна и та же проблема: как совмещаются историческая необходимость (предопределение) и свободная воля людей? При этом нельзя забывать, что люди — это не абстрактные статистические единицы, а индивидуальности. В истории «решает не цвет, а оттенок. И в этой смене оттенков решает личность. Решают люди своей «неожиданной», из глубины бытия возникающей волей», — отмечает в статье «История в сослагательном наклонении» Г.Померанц³. Тривиальна мысль, что история не знает сослагательного наклонения, но весьма показательно постоянно возникающие разговоры о том, что было бы, если бы не тот стоял во главе тех или иных событий. В этих праздных разговорах не одна лишь праздность, в них интуитивно чувствуемое: личность своей неповторимостью накладывает неизгладимый отпечаток на исторические события, который характеризует не только форму, но и его содержание. В силу этого не абстрактное сакральное интересовало меня, а человеческие индивидуальности, деятельность которых производила, внедряла в историю идеалы, ставшие святыней.

Во-вторых определяется тем, что, предваряя вывод, которому еще только должно прийти, следует признать, что «священные ценности необходимо... рассматривать как охватывающее нечто гораздо большее, чем область религиозного, духовного, божественного...»⁴. Но если так, то почему я ограничился лишь сферой религиозного, и насколько корректно исследование области религиозного человеком, сознательно относящим себя к нерелигиозному миропониманию?

Что касается первого из поставленных вопросов, то здесь определяющим оказались профессиональные интересы автора, проработавшего в области религиоведения как исследователь и преподаватель вуза более двух десятков лет. Кроме того, в религии как феномене культуры последняя актуализируется с наибольшей ясностью и отчетливостью. В области религиозного проблема сакрального выступает в наибольшей четкости и полноте, поскольку сакральное есть фундаментальное свойство религии.

Что касается второго вопроса, то здесь дело обстоит несколько сложнее.

Зарождение и становление такой научной дисциплины, как история религии, с самого начала столкнулось с резко критическим к ней отношением со стороны официальной церкви и теологии, апологетические устремления которых очертили проблему границ компетенции научного знания, посягающего на религию в качестве предмета исследования. Суть вопроса в том, какова возможность науки о религии и ее истории существовать за границами веры. Н.Бердяев отмечал: «Наука совершенно некомпетентна решать вопросы, связанные с религией, ее область принципиально иная, чем область религии... Но есть сфера, в которой наука и религия встречаются и сталкиваются на одной и той же территории — это сфера истории»⁵. Итак, можно ли, отринув веру, объективно изучать историю религии? «Можно» не в смысле разрешенности кем-то, а в смысле принципи-

альной возможности вне веры проникнуть в истину религиозного развития. В рамках самого религиозного сознания и в границах религиозно-философского подхода вопрос решался отрицательно. Сформулировав вопрос, Н.Бердяев подчеркивал, что «религиозность познающего субъекта, его причастность к религиозному опыту, благоприятны для познания религиозного объекта»⁶. Мнение достаточно авторитетное, хотя здесь, по крайней мере, возникает неопределенность по поводу того, как следует понимать благоприятность религиозного опыта, в чем она собственно заключается для исследования религиозного объекта. Вопрос осложняется, если учесть, что исторически религиозный опыт чрезвычайно разнообразен. Неясность касается и содержания религиозного объекта в интерпретации Н.Бердяева.

Но с другой стороны, позиция, аналогичная позиции Н.А.Бердяева, справедлива, необходимо учитывать уникальность объекта исследования. Если, как писал С.Н.Булгаков, «религия должна иметь как бы свою особую логику, устанавливать свою собственную достоверность»⁷, то требуется и особый метод познания.

В еще более жесткой форме о невозможности существования объективного знания истории религии писал Ф. Зелинский: «Как не может понять греческого искусства человек, лишенный художественного чувства, так не поймет и греческой религии тот, в ком религиозное чувство отсутствует»⁸. Признать справедливой аналогию Ф.Зелинского можно было, если бы сущностные черты искусства и религии совпадали, однако это не так и потому то, что необходимо и важно для области искусства, не является таковым в области религии. Если согласиться с точкой зрения, согласно которой наличие религиозного опыта — необходимое условие познания истории религии, то необходимо априори признать также идентичность религиозного опыта различных религий. Исследователь, полагающий необходимость религиозного опыта, сам ставит себе границы исследуемого предмета, ибо он вынужден или игнорировать, или специально решить вопросы: Можно ли с позиции, например, христианского религиозного опыта исследовать историю религиозного опыта иной религии? Как соотносится история христианства с историей иных религий?

Обращаясь к опыту христианства, можно отметить, что история иных религий рассматривается то как подготовительная ступень к принятию христианской веры, то как заблуждение и ложь, поскольку, согласно христианству, история религии — это история становления собственно христианства, а все другие — дохристианские и параллельные ему — воспринимаются не в своей качественно определенной суверенности, а как различные формы, ведущие к вере в единого Бога. Так, к примеру, итальянские неогреческие, впервые посетившие страны Южной и Восточной Азии, полагали, что имеют дело не с одной религией — буддизм, — а со многими идолопоклонническими культами.

Исходные принципы подобной парадигмы находим уже в позиции апостола Павла. Павел из Тарса — первый образованный среди последователей Христа рассматривал христианство как третью ступень в развитии закона, который он понимал как предписание человеку способа бытия. Язычники, с этой точки зрения, подчинялись *закону природы*, обожествляли природные силы как богов, поклонялись своим идолам или животным, то есть явлениям природы в их данности. Это было поклонение телу, обожествление его потребностей. Язычник был лишен свободы, поглощался природой, полностью воспринимал ее законы, которые суть законы войны, мести, крови.

Второй фазой развития закона является закон древнееврейской религии. Это уже не закон природы, а «*закон Отца*», *писанный кодекс*, результат встречи Бога и Моисея на горе Синай. Закон, переданный единым богом Яхве, являет волю его как единственного божества, что и подчеркивается первой заповедью Декалога. Этот закон так же требует неукоснительного подчинения, воля Бога не допускает отклонения, даже когда требуется принести в жертву сына. Воля Бога не отпускает людей, даже когда Бог грозит и наказывает свой народ.

Христианство в интерпретации апостола Павла есть третья фаза развития закона и представляет собою *закон любви*. При этом любовь понимается не в античном смысле как любовь к естественному, а как самодостаточная сила, действующая сама по себе. В логике Павла отдаленно слышится закон отрицания отрицания. Любовь не является давлением природы, не действует как писанный закон. Человек, живущий в любви, не подчиняется никакому внешнему давлению. Ни требования природы, ни естественные потребности, ни долг исполнения писанных требований отныне не является движущей силой человеческого деяния. Павел говорил, что где есть любовь, там нет иного закона, человек действует свободно, ибо кто любит, тому все дозволено.

Данная методологическая парадигма реализовывалась В.Зеньковским⁹ и А.Менем¹⁰. Вся мировую историю религии А.Мень представлял себе многообразием рек и ручейков, текущих в одно место, в океан великой истины Нового Завета. Выделяемые в хронологической последовательности религиозные формы выступают последовательными ступенями движения человечества к Богопознанию, к конечной мистической встрече с Богом. Это многообразие исторических форм религий выражает различную форму готовности человека к такой встрече. Все формы религиозных исканий логически завершаются в христианстве. Такая позиция содержит внутри себя точку зрения, что «строго научное изложение истории религии есть ее критика»¹¹.

Исследователь восточных религий писал: «Нелепо требовать от ученого, если он искренне верующий, объективной оценки иной мифологической или идеологической системы. Поэтому даже такие выдающиеся

ся мыслители, как В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев, П.А.Флоренский, не смогли увидеть, что восточные религии, подобно христианству, являются религиями, указывающими путь к спасению всем людям, а не только интеллектуалам»¹².

Признавая возможным существование науки об истории религии, следует, однако, отметить, что наука призвана исследовать лишь научно поставленные вопросы. Например, одна из важнейших проблем богословия — христологическая — не является проблемой науки. Единство божественной и человеческой природы Христа — проблема веры. Но христианство существовало и бытийствует в конкретном пространстве — времени, являлось и является фактом общественной жизни, и лишь в этом аспекте оно может и должно быть предметом научного исследования. В.Н.Топоров, предпринявший фундаментальное исследование святости в истории русской духовной культуры, подчеркивал, что «само требование доказательства на «твоем» языке для явления, возникшего и описанного на «чужом» («не твоим») языке, по меньшей мере некорректно»¹³. Это замечание известного исследователя для меня постоянное напоминание о том, что методология, сформированная природой рационалистического мышления, своей определенной жесткостью и безапелляционностью, может в определенной мере исказить представления о том, что изначально противится этой методологии, что возможна некоторая методологическая аберрация.

В редакционной статье журнала «Литературная учеба» за 1991 г., посвященной проблеме святости, говорится: «Значение того или иного святого для наиболее глубинного — религиозного — пласта народной жизни практически невозможно исследовать в понятиях и терминах культуры, ибо культура всегда будет чем-то внешним по отношению к религиозной жизни народа. Иными словами, перевод религиозных, сакральных реалий в сферу культуры будет сопровождаться непрямым их упрощением, зачастую граничащим с опошлением, — так случается когда многомерную фигуру переводят на плоскость»¹⁴. Понимая пафос и определенные объективные основания, лежащие в основе подобных утверждений, не со всем здесь можно согласиться. Прежде всего, это касается утверждения о «практической» невозможности исследования сферы сакрального. В.Н.Топоров во вступительной статье своего колоссального труда спрашивал: «Значит ли это, что понятие святости закрыто наглухо для носителя безрелигиозного сознания, бесполезно для него?..» и отвечал: «Совсем нет, если только не отталкивать от себя конкретные факты и всю традицию»¹⁵.

В данном, конкретном случае фактами и традицией для меня была сама история, в той степени, в какой она зафиксирована в культурных текстах, при этом, повторяюсь еще раз, история не в ее родовой сути, а в той форме, которая воплотилась в деятельности конкретных людей. И здесь я ощущаю поддержку такого авторитетного мыслителя, как С.Н.Булгаков, ко-

торый имел все основания утверждать: «Чтобы постигнуть религию, познать *specificum* религиозного в его своеобразии, нужно изучать жизнь тех, кто является гением в религии... Жизнь святых, подвижников, пророков, основателей религий...— вот это, наряду с личным опытом каждого, вернее вводит в познание в области религии, нежели отвлеченное о ней философствование»¹⁶.

Я сознательно приводил столь длинные цитаты и для того, чтобы читатель сам услышал голоса и почувствовал их полемику, и для того, чтобы яснее очертить ту грань проблемы, которая волновала автора.

Таким образом, задача данной работы заключается в том, чтобы попытаться осмыслить бытие сакрального в культуре, при этом сакральное берется не в своей абстрактной форме, а как аспект в деятельности конкретных людей в истории религии.

РАЗДЕЛ I

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ САКРАЛЬНОГО: ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ

В отношении термина «сакральное» сложилась достаточно парадоксальная ситуация. С одной стороны, им широко пользуются, современные тексты самого различного направления пестрят им, он в равной степени органично входит в поэтически возвышенные и объективистски научные работы, а спектр контекстов, разнообразных словосочетаний, в которых присутствует слово «сакральный» (священный), поистине безграничен — от святого предмета (гора, камень, дерево и т.п.) до святой красоты, от святого, характеризующего человеческое чувство или состояние, (святая любовь, священный долг и т.п.) до святой благодати.

Первый и беглый взгляд на использование терминов «священный», «святой» в различных контекстах позволяет зафиксировать то, что, как правило, они используются в качестве прилагательного, дабы подчеркнуть особую значимость, ценность чего-либо. Можно, видимо, составить словарь подобных словосочетаний, в которых атрибут святости, священности чаще всего придается тем или иным предметам, явлениям, событиям. Одна лишь поэзия предоставляет богатый материал, позволяющий, пусть и в первом приближении, понять (или хотя бы почувствовать) смысл термина. К примеру: «святая свобода», «святая брань» (А.Хомяков); «безмолвие святое» (С.Шевырев); «предчувствие святое», «святое вдохновение» (Д.Веневитинов); «святые словеса» (А.Пушкин). Конечно, это случайный и необязательный перечень примеров, произвольно надерганный из безграничного космоса поэтической речи. Но все же: свойство святости может быть обнаружено (приписано, придано) любому явлению, состоянию души, предмету, мигу времени, если перечисленное предстает для поэта (или лирического героя произведения) высшей ценностью, неким абсолютом. Качественно святости наделяется единичное, конкретное проявление из рода однородных явлений. Выделенность конкретного и подчеркивается тем, что именно ему в границах эмпирического мира придается атрибут святости.

Но та же поэзия являет пример иного рода: она по природе своей священна, святость — ее имманентное качество. Лишь в свете этого понятно: *Пока не требует поэта // К священной жертве Аполлон*. Вне поэзии поэт

суть представитель этого мира, но призыв Аполлона вырывает его из этого мира, переводит бытие человека в бытие поэта, вводит в мир священного — поэзии. И даже когда мир быта притягивает властно, и я *Могу на миг разгульным, шумным пиром // их заглушить, // Но уже душа полна священным миром // Не может быть.* (А.Подольский).

Широта использования термина «сакральное» поразительна, она свидетельствует о том, что сакральность — тотальное свойство, в том смысле, что нет никаких ограничений, чтобы придать атрибут святости чему-либо, кроме самой этой возможности; а также о том, что придание святости не зависит от качественной определенности предмета. Священность чего-либо определяется не качеством, а тем, *что* оно значит для человека, а это переводит разговор о сакральном из области онтологии в область аксиологии.

Но сколь бы широк ни был спектр употребления термина «сакральное» в различных типах речи, следует отметить, что количество теоретических трудов, специально и исключительно посвященных анализу сакрального, если иметь в виду отечественную традицию, невелико, лишь в последние годы были предприняты усилия в этом направлении¹. Сам факт, что внимание к проблеме сакрального в границах отечественной философской, религиозноведческой и культурологической мысли определилось лишь в постсоветское время, весьма показателен и позволяет сказать, что он вызван самой реальной исторической ситуацией данного фрагмента истории, сутью которой является кризис всей системы индивидуального и общественного бытия.

То, что в советское время сакральному не уделялось внимания, обусловлено рядом причин. Прежде всего, официальная идеология утверждала, что СССР — страна массового атеизма (оставим в стороне выяснение того, насколько подобное утверждение соответствовало реальности, что понималось под массовым атеизмом, насколько самой официальной идеологии был свойственен религиозный характер). А потому в стране массового атеизма, в его духовной атмосфере, все, что в той или иной мере способно было вызвать ассоциации, несущие на себе печать религиозности попадало под пресс мировоззренческой цензуры. Кроме того, когда светская материалистическая мысль использовала термины «сакральное», «священное», «святое», то смысл их был интуитивно ясен и этого было достаточно, теперь же, видимо, настало время осмысления.

Современное состояние интеллектуальной атмосферы, духовные искания человека, вызванные осознанием кризиса всей системы мировоззренческих установок, делают обнаженным интерес именно к тому, что человек связывает с понятием сакрального. При этом ощущение кризиса фундаментальных оснований человеческого бытия и поиски выхода из него характерны не только для современной России, но и западного мира², что говорит о некоторой общности тенденций, происходящих в современном

мире, независимо от господствующей социально-политической идеологии. «В этих условиях настоятельно необходимой становится задача уяснения смысла тех оснований, на которых строится отношение людей к миру и выработка ими своей жизненной стратегии», — справедливо отмечает современный автор³.

* * *

Первый шаг в процессе освоения новой проблематики и уяснения смысла того или иного термина зачастую бывает связан с обращением к словам, как правило, отражающим и фиксирующим достигнутый к этому времени уровень знания.

Словари самого различного характера от энциклопедически основательных, до просветительски-ученических связывают современное понимание сакрального с латинским «sacer». Латино-русский словарь дает следующий перечень значений латинского «sacer (sacri)»: посвященный, предназначенный, священный, святой, внушающий благовестное уважение, великий, обреченный подземным богам, то есть преданный проклятию, проклятый, магический, таинственный⁴. Сакральному в этом смысле противостоит профанное «profanus» — непосвященный, непросвещенный, темный.

В древних культурах с термином «сакральное» была тесно связана система понятий. Так, в Греции Hieros обозначало свойство сакрализованных предметов, hostios — то, что правильно, верно во взаимоотношениях между богами и людьми, hagnos — то, что отчуждено от большинства людей. В Древнем Риме «sacer (sacri)» — то, что принадлежит богам, что обеспечивает с ними связь, sanctus — обозначало то, отрицание чего влекло за собою санкцию. Древнееврейское «gadosh» обозначало и ритуальную чистоту, и причастность божественному⁵.

Сакральное (священное) являлось определяющим признаком сверхъестественной силы, стоящей над людьми, господствующей по отношению к ним и направляющей ход общественной жизни и жизни отдельных людей. Сакральное в этом смысле являлось важной частью жизни уже первобытных людей. На ранних стадиях истории человеческого общества и религиозного сознания эта сила была безлична, не персонифицирована. К примеру, мана у меланезийцев и полинезийцев, оренда у ирокезов, маниту у алгонкинов, крамат у малайцев и т.д. Затем эта сила персонифицируется в образе божества в виде антропоморфных богов греческого и римского пантеонов или в виде личностного Бога, как это характерно для религий авраамического цикла. Сакральное выступает в данном случае имманентным качеством этой силы. Кроме того, уже для ранних стадий истории характерно не только признание онтологии сакрального, но и процесса взаимосвязи сакрального и профанного, выражающегося в иерофании позднее теофании (греч. Theos — бог, rhaino — являть, показывать), а

также в сакрализации, то есть в придании элементам профанического мира свойства божественности.

Атрибут сакрального приписывался и реальным объектам, предметам природного и общественного характера, в которых, согласно вере, проявлялась эта сила. Это была, например, святая вода в Греции и Риме, которую употребляли для омовения рук перед культовыми церемониями, священными были места — святилища, — где осуществлялись ритуальные действия, например, инициация, иные культовые действия.

Для более полного представления о сакральном, обратимся к близким по смыслу словам.

Сакраментальный (лат. *Sacramentalis*) в определенной мере используется как синоним сакральному. Но сакраментальный имеет еще один смысл: освященный традицией, традиционный. Здесь слышится намек на то, что сакральное связано с традицией, оно традиционно и в этом смысле вечное, неизменно присутствующее. Но традиционное не исчерпывается сакральным, имеет более широкое поле действия, традиционным является и то, что не предстает перед человеком в качестве сакрального, но в то же время это и намек на то, что сакральное не локализуется исключительно в границах веры. Здесь видится указание на процесс придания сакральности реальному предмету. Сакрализация — придание сверхъестественной силы и подчинение вере того, что изначально само по себе не было сакральным.

Сакраментальный кроме отмеченного смысла означает и заветный. Завет — союз, договор человека с Богом. Заветный — то, что относится к завету, связано с ним генетически и содержательно, заветное несет в себе черту божественного. А.И.Солженицын отмечает два момента заветного: «переданный или хранимый по завету, и задушевный, тайный»⁶. Указание на задушевность чрезвычайно важно. Сакральное связано с человеческой душой, затрагивает ее глубины, оказывается неразрывно соединенным с жизнью духа, а не тела. При этом хранится в самой ее глубине, в тайне. Не в том смысле, что не выносится на подмостки общественного сознания из-за боязни, а в том, что не следует этого делать в силу внутренней стыдливости. Задушевность требует интимности, а она не выносит света праздного любопытства.

Интимность характеризует глубоко личностную духовную сторону, подчеркивает имманентность духовно-чувственных переживаний конкретно-личностного человеческого «я». Интимное в то же время указывает на скрытность, недоступность внутреннего мира для других, говорит о границах, не позволяющих публичности вторгаться в глубинные основы индивидуального духа. Интимность представляет собою форму суверенности, уникальности личности, ее внутреннего мира, отгороженность его от других и тем самым выступает защитой свободы и независимости личности и являет собой форму аутентичного бытия. Интимность, закрытость, таинственность сакрального, связанная с табу, затрудняет само высказывание о нем.

Сакральное не терпит суеты, не поддается многословию, оно тяготеет к молчанию, которое «иногда говорит весомее слова»⁷, молчание может оказаться более удобным для истины, чем слово. Сакральное стыдится мнимой определенности, неизбежно связанной со словом. Да и само слово останавливается перед осознанием невозможности в свою конечность вместить полноту бытия.

И слова нет, как ни зови
Его из глубины сознания,
Для абсолютности любви,
Для беспредельности страдания⁸.

О сложности выражаемости сакрального говорят все, кто касается данного вопроса. То, что скрыто, «невыразимое» (Л.Витгенштейн) свидетельствует о себе само, «внешнего взора не терпит и на вопросы не отвечает... Прямое рассмотрение “священного” требует обращения к “некоммуникативным функциям текста” — к молчанию и интонации, к “крику немоты” — “слову без образа”»⁹. О том же по сути писал и С.Франк: «Перед лицом Святыни, собственно, должен был бы умолкнуть всякий человеческий язык. Говорить прямо о *ней самой* есть суетное и кощунственное дело. Единственное, что адекватно святости этой реальности, — есть молчание — тихое, неслышное и невыразимое наслаждение самим ее присутствием в нас и для нас»¹⁰. Интимность, сокровенность сакрального выражается в том, что оно сердечно переживается человеком.

Интимность сакрального, его глубинная связь с внутренним миром человека объясняет очарование и обаяние сакрального, силу веры в него, духовно нравственную власть над человеком, побуждающую его класть на алтарь святыни свою собственную жизнь. Уникальность личностного бытия, неповторимость и единичность однажности своего пребывания в этом мире преодолевается стремлением защитить святыню. Боязнь утратить сакральное — боязнь утратить смысл жизни. Отношение к сакральному, его интимность, определяет систему жизненно важных значений и смыслов, которые избираются лично, самостоятельно и свободно.

Сакральное связано с сокровенным, описывающим интимность, кровность. В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.Даля сокровенный (от слова «сокрыть») — сокрытый, скрытый, утаенный, тайный, спрятанный или схороненный от кого-то. Сокровенный — это и «свято хранимый, задушевный». Сокровенное — самое дорогое, высшая ценность, святыня. Сокровенность как интимность и объясняет жертвенность по отношению к нему.

Формы жертвенности различны, она может выражаться в решимости его защищать, несмотря ни на что, другой формой жертвенности может стать самоубийство. Самоубийство было и остается предметом исследований представителей различных наук от психологов до философов и соци-

ологов, но меня данный вопрос интересует только в том аспекте, который имеет отношение к обсуждаемой теме.

Общее положение можно выразить следующим образом. Одним из мотивов, толкающих человека к самоубийству, является драматическая ситуация гибели, уничтожения святынь и невозможность (быть может, неготовность) их защитить. Возникает всепоглощающее чувство бессмысленности всего сущего:

В этой жизни умирать не ново,
Но и жить, конечно, не новей.

Дело не только в выводе: если рухнули святыни, которым поклонялся, то, значит, ничего не имеет смысла, ибо человек может изменить ценностные ориентации: стать циником, сторонником философии: лови момент, а в том, что трагедия разворачивается тогда, когда подобный выход для человека невозможен в силу его нравственной позиции.

Несмотря на краткость знакомства с комплексом слов, так или иначе ассоциирующихся с термином «сакральное», можно сказать, что понятие «священное» выражает отношение человека к чему-то для него важному, ценному, глубоко затрагивающему его внутренний личностный мир.

Сакральное, таким образом, характеризует абсолютное начало, высшую и совершенную ценность чего-либо для человека, которое сердечно переживается человеком, связано с глубинными основами его внутреннего мира.

* * *

Предметом специального теоретического исследования сакральное становится в конце XIX в. Приоритет в этом, согласно Ф.-А.Изамберу¹¹, принадлежит Робертсону Смиту, труд которого вышел в Лондоне в 1887. Смит обосновал идею, что святость — доминирующее ядро, регулирующее область взаимоотношений богов и людей. В это же время была опубликована работа Анри Юбера и Марселя Мосса, посвященная жертвоприношениям. В этой работе авторы выдвигали понятия «сакральное» и «профанное» в качестве концептуальных и употребляли их для обозначения двух крайних полюсов религиозных действий и религиозной мысли, системе связей и отношений между которыми обеспечивает жертвоприношение.

Уже в этих первых работах явно прорисовывались контуры дальнейшего изучения сакрального, прежде всего его роль в конструировании мира человеческого бытия. Сакральное воспринималось не только как специфическая субстанция, но и как активное творческое начало, определяющее всю систему человеческого существования. Оно задает параметры иерархии картины мира и определяет место человека в силовом поле отношений «sacrum-profanum», которое выступает характеристикой двух различных сторон человеческого существования, двух его сфер: горизонтальной и

вертикальной, имманентной и трансцендентной. Аксиологически бытие человека может быть понято в свете этой системы.

Настоящую «атаку» на сакральное исследователи предприняли в первой трети XX в. Работы английского антрополога Р.Р.Маретта, скандинавских исследователей Н.Седерблома и Э.Леманна, немецкого теолога Р.Отто, французского социолога Э.Дюркгейма, труды М.Элиаде заложили основы современных традиций анализа сакрального и очертили две теоретические модели и две стратегические линии в дальнейшем его изучении.

В 1917 г. вышла работа Р.Отто «Священное. Об иррациональном в идее божественного и его отношении к рациональному»¹², оказавшая огромное воздействие на исследователей. После труда Р.Отто сакральное неизменно рассматривалось как фундаментальнейшее понятие, характеризующее сущность религии. Благодаря его исследованию «сакральное» заняло устойчивое место в аксиологии и религиозной философской мысли.

Сакральное, по мысли Р.Отто, — *трансцендентальная реальность*, абсолютно и полностью отличающаяся от мира человеческого и космического, закрытая для рационального осмысления; сакральное — «Ganz Andere» (Совершенно Иное). Онтологический статус сакрального наполнялся признанием его атрибутов, таких как: нематериальность, духовность, самодостаточность, совершенство. Понимание сакрального как Совершенно Иного, в свою очередь, очерчивало границы реального предмета исследования религиозным опытом человека, своеобразием религиозного сознания, в котором Р.Отто выделял иррациональную составляющую. Сам религиозный опыт исследователь рассматривал как человеческий ответ на трансцендентальную реальность, сутью которого является чувство страха и трепета. Само это чувство свидетельствовало об осознании человеком своей укорененности в Божественном начале, осознании зависимости своего индивидуального бытия от норм и рекомендаций санкционированных этим началом.

В определенном смысле немецкий теолог следовал традиции М.Лютера и Ф.Шлейермахера. Последний в «Речах о религии» обратился к психологическому описанию религиозного сознания, подчеркивая два сущностных признака религии: отношение к бесконечному и наличие чувства в природе религиозного сознания, определяя саму религию как чувство абсолютной зависимости. Для традиции, представленной названными мыслителями, характерно было также внимание к проблеме индивидуального, тесно связанной с идеей зависимости человека от Божественного. Так, например, как справедливо отмечал С.Франк, у Шлейермахера важна идея связи «чувства» и, следовательно, религиозного переживания с личным самосознанием, с моментом индивидуальности человеческой жизни»¹³.

Подвергнув исследованию религиозный опыт, представляющий собою особое переживание, названное Р.Оттом нуминозным, (Божественным), он выделил следующие аспекты сакрального: совершенно иное, пугающее

и отталкивающее, притягивающее и очаровывающее. Р.Отто подчеркнул амбивалентный характер сакрального, с одной стороны, оно характеризуется тем, что вызывает в человеке страх, наполняет его душу ужасом и трепетом, с другой — притягивает, манит, одаривает счастьем. И в том и в другом случае сакральное являет свою мощь, превышающую возможности человека. Понятие сакрального выступало попыткой рационального объяснения иррационального начала Божественного.

Близка позиции Р.Отто точка зрения других исследователей. Н.Седеблом прототипом священного рассматривал «тапу», ответом на которое было религиозное поведение. Английский антрополог Р.Маретт так же подходил к сакральному, видя в нем родовой объект религии.

В направлении, созданном Р.Отто, учение о сакральном получило дальнейшее развитие в творчестве румынского исследователя М.Элиаде. Е.М.Мелетинский отмечал, что «... знакомство с его взглядами очень полезно для понимания некоторых сторон мифологизма XX в. ... ибо сам Элиаде выступает апологетом мифотворчества в противоположность историзму»¹⁴. Чрезвычайно важно обращение к его творчеству и для понимания сущности сакрального, которое не было для исследователя случайным мотивом. Ему принадлежит специальный труд «Священное и профанное»¹⁵, да и в каждой своей работе он постоянно обращался к проблеме сакрального.

М.Элиаде в отличие от Р.Отто обратил внимание не только на иррациональную сторону сакрального, он стремился осмыслить его во всей его полноте¹⁶. Он оппонирует Р.Отто и в том, что утверждает возможность познания сакрального, поскольку о нем говорят его проявления — иерофании.

М.Элиаде рассматривает священное и мирское как два образа бытия в мире, как две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории. Исходя из того, что религиозный опыт предполагает деление мира на сакральное и профанное, оппозиция которых как образцовая входит в бесчисленные системы бинарных противоположностей, М.Элиаде связывает сакральное с мифологическим временем, профанное — с историей, с временной необратимостью, которое уничтожается в мифическом времени.

Первообраз или, как пишет М.Элиаде, архетип сам по себе есть сакральное, в силу своей трансцендентности мирскому. Он отмечает: «... я употребляю понятия «прообразы, служащие примером», «парадигма» и «архетипы», чтобы подчеркнуть вполне определенный факт, а именно то, что человек традиционного и архаического общества верил, что прообразы его установлений и нормы многочисленных правил его поведения были «явлены» в начале времен, и вследствие этого они имели для него сверхъестественный и трансцендентный источник»¹⁷.

Мифическое время (во время оно) — время творения, причастность акту космогонии, сам же акт творения — «в высшей степени сакральный

акт». Содержательной стороной этого процесса является превращение хаоса в космос. Первообраз, возникший «во время оно», для реального мира есть пример, образец, который имитируется ритуалом. Благодаря ритуалу эмпирической деятельности придается форма: реальное становится сакральным, ибо только соответствие первообразу дает истинность существования. Сакральное, таким образом, — это то, что (1) противопоставлено мирскому, (2) проявляется благодаря иерофании, (3) могущественно и всевластно, то есть действенно, (4) «реальное в его совершенстве...источник жизни и плодородия».

М.Элиаде рассматривал диалектику сакрального и профанного, сутью которой являются взаимопереходы: профанное благодаря иерофании становится сакральным, а сакральное превращается в профанное в процессе десакрализации. Но, пишет М. Элиаде, «какой бы ни была степень десакрализации мира, человек, избравший мирской образ жизни, не способен полностью отделаться от религиозного поведения»¹⁸. Мысль Элиаде может быть интерпретирована следующим образом: несмотря на процесс десакрализации, в результате которой область сакрального сжимается как шагреновая кожа, человек в профанном мире не может обойтись без священного, и, таким образом, речь должна идти не только о смене сакрального профанным, но и о различных формах сакрального, о сакральном профанного, что обуславливается функциями сакрального в культуре.

Данное высказывание М.Элиаде содержит, пусть и в неявном виде, постановку проблемы необходимости сакрального.

Иную теоретическую модель сакрального заложил Э.Дюркгейм. Современный исследователь заметил: «*Le sacre* Дюркгейма и *das Heilige* Отто относятся к разным теоретическим мирам»¹⁹.

Для Э.Дюркгейма сакральное не синонимично трансцендентальному, тайному, оно не является Совершенно Иным. Французский социолог использовал термин «сакральное» как прилагательное, не как свидетельство откровения, а как знак системы поведения; различение сакрального и профанного у него относится к регулированию поведения, а не к метафизическому дуализму. Основатель французской социологической школы, он первым дал характеристику социального предназначения сакрального.

Исходя из идеи, что социум обладает качественной спецификой, он поставил вопрос о генезисе мифологических и религиозных верований. Два принципиальных положения лежали в основе его концепции, первое касалось характеристики общества, второе — человека. Общество как особая реальность имеет объективное и независимое от человека бытие и обладает по отношению к нему принудительной силой и властью. Сущностной характеристикой общества по Дюркгейму является общественная солидарность. Э.Дюркгейм выделяет два типа социальной солидарности: механический и органический. Первый характерен для архаических обществ, когда индивидуальное поглощено коллективом, второй для

более поздних исторических этапов, являющихся результатом общественного разделения труда.

Дюркгейм попытался выяснить роль религии в общественном развитии. В книге «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» Э.Дюркгейм подходит к религии как к социальному явлению. В противовес просветительской традиции, которая рассматривала религию как заблуждение и обман, французский социолог отмечал: «Человеческий институт не мог быть основан на ошибке или лжи: иначе он не мог бы сохраняться. Если бы он не базировался на природе вещей, он встретил бы в ней сопротивление, которое он не смог бы преодолеть»²⁰.

Человек дуалистичен, он принадлежит двум мирам: индивидуальному и социальному бытию. В социальном бытии он различает две области: «священную» и «профанную». Последняя представляет собою повседневную жизнь, наполненную обычными делами, столкновениями частных интересов, эгоистических устремлений. Священная область — область, находящаяся за пределами эмпирического бытия и выражающая собственно социальное бытие. Религия является формой выражения общественных сил, стоящих выше индивида и подчиняющих его себе. Религию Э.Дюркгейм определял как «целостную систему верований и действий, относящихся к священным, то есть отделенным, запретным вещам; верований и действий, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех, кто им следует»²¹. *Основная функция религии* — создание сплоченности и поддержание ее в обществе. Религия — форма осознания единства коллектива, религиозные образы «уже тем, что они имеют видимой функцией укрепление связей верующего с Богом, тем самым реально укрепляют связь индивида с обществом, членом которого он является, поскольку Бог есть лишь иносказательное выражение общества.»²².

Другая функция религии в том, что она формирует идеалы, стимулирующие общественное развитие, поскольку «общество не может ни создаваться, ни воссоздаваться без одновременного создания идеала»²³.

Сакральное, по Э.Дюркгейму, является сущностной характеристикой религии и обладает двумя основополагающими признаками: во-первых, запретностью, отделенностью от светских явлений, во-вторых, оно является объектом стремлений и любви людей. Корни сакрализации тех или иных явлений действительности кроются не в их внутренних свойствах, а в субъекте религиозного поклонения. Истинным творцом сакрального является общество.

Дюркгейм обратил внимание также на историческое изменение доли сакрального в общественной жизни. По мере того как развивается наука, познавательная функция религии сокращается, за ней остается функция формирования идеалов.

Оживление интереса к проблеме сакрального наблюдается во второй половине XX в., оно становится предметом исследования не только теоло-

гии и религиозной философии, для которых со времен выхода книги Отто сакральное стало основополагающей категорией религиозного опыта, но и аксиологии, феноменологии и других социальных наук. Для нового подхода к проблеме сакрального характерно то, что оно анализируется как важный элемент человеческой экзистенции, выявляются новые аспекты проблемы сакрального, которые раньше оставались в тени. Ценностная природа сакрального, судьбы сакрального в секулярном мире, сакральное и личность — эти и подобные вопросы во все в большей степени привлекают внимание исследователей²⁴.

* * *

Сложилась устойчивая традиция рассматривать сакральное в качестве имманентной характеристики религии. Даже современные определения религии, выработанные в рамках научного сознания, неизменно включают сакральное в качестве сущностной ее характеристики²⁵.

Слово «религия» восходит к латинскому «*religio*» — благочестие, святость, добросовестность, совестливость; также и к понятию «*relego*» вновь собирать, повторно посещать, еще и еще раз вглядываться; и, наконец, к «*religo*» — связывать, заплетать в косу. Данный смысловой ряд выражает стремление и желание человека к связи, единению, к отходу от суеты, совестливость, тщательное вдумывание в то, что обладает истинностью бытия.

Понятие «религия», таким образом, содержит прежде всего идею связи, союза человека с тем, что лежит за пределами его телесного, материального, временного существования, установление общности, целостности человека как временного и конечного существа с абсолютным и вечным бытием. В.С.Соловьев выразил эту мысль в четкой форме: «Религия ... есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»²⁴. Религия представляет собою путь к миру, находящемуся за гранью видимого, осязаемого мира. Религия указывает, что истинное бытие находится за границами этого мира.

Общественное предназначение религии усматривают именно в сакрализации реально складывающихся взаимоотношений людей. Д.В.Пивоваров определяет религию следующим образом: «Религия — специфическая духовно-практическая связь между людьми, основанная на священном отношении к таким ценностям, которые признаются людьми наиболее важными»²⁶. В более поздней работе он выражает свое понимание в более четкой форме, определяя сущность религии в том, что она есть «поиск и установление сакральных связей, обеспечивающих индивиду и (или) социальным группам потребную целостность», а способность религии к сакрализации выступает критерием, позволяющим отличить ее от других форм и феноменов культуры²⁸.

Уже при таком, достаточно внешнем, соотношении понятий «религия» и «сакральное» слышится их корневое родство. Узловой точкой пересече-

ния их смыслов является то, что они затрагивают одну и ту же сферу бытия человека: стремление преодолеть конечность единичного существования благодаря установлению личностно-индивидуального отношения к абсолютному бытию.

Сомневаться в том, что сакральное имплицитно содержится в религиозном, нет оснований, в этом смысле оно является синонимом понятий «божественное», «сверхъестественное», «абсолютная реальность», но все же остается вопрос о совпадении и несовпадении объема понятий «сакральное» и «религия», тем более, что для феномена, каковым является религия, многими исследователями сущностным называется сверхъестественное.

Как справедливо отмечает А.Ф.Еремеев, «сверхъестественное хотя и близко представлениям «святое», «священное», все же не тождественно им... если «сверхъестественное» раскрывает ее (религии — А.М.) сущность, то «святое», «священное» сами определяются религией, обозначая свою принадлежность к ней в той мере, в какой они на самом деле связаны»²⁹.

Понимание религии как связи человека с абсолютным не снимает вопроса о необходимости приписывания ему атрибута сакральности и о качественной определенности атрибута сакральности в ряду других его атрибутов. А.Ф.Еремеев в упомянутой книге подчеркивает: «В целом «святой» и «священный» — определения вторичного порядка, указывающие на особый характер уже имеющейся ценности»³⁰. Согласие с подобной позицией неизбежно приводит к рассмотрению проблемы качественности данной личности. К разрешению его способно приблизить понимание характера необходимости в сакральном, социальной потребности в нем.

Сакральное как качество божественного подчеркивает его абсолютный характер, его полноту. Святость — основное определяющее свойство Божие, заключающее в себе все остальные его свойства, как белый луч света содержит в себе всю гамму спектра³¹. Здесь возникает вопрос: как человек может знать о качествах Бога, в том числе о таком, как святость. Если иметь в виду *апофатическую* традицию теологии, то указать можно лишь на единственный атрибут абсолюта — на его свойство существования, ибо «апофатизм... это — прежде всего расположенность ума, отказывающегося от составления понятий о Боге...»³². Истинное богопознание строится на отрицании, на принятии установки, смысл которой заключается не в познании того, что есть Бог в соответствии с человеческим опытом, а того, что Богом не является, установки сознательного отказа в стремлении познать, что есть Бог. Данная традиция уходит корнями в эпоху раннего богословия. Еще св.Василий Великий писал: «Я знаю, что Бог есть, но что такое есть сущность его, сие поставляю выше разумения»³³.

Хотя, придерживаясь строгого логицизма, утверждать даже атрибут бытия некорректно. С.Н.Булгаков, посвятивший характеристике апофатического богословия немало места в книге «Свет невечерний», писал: «...те из представителей «отрицательного богословия», которые, отрицая в при-

менении к Божеству всякое кто или что, тем не менее оставляют в качестве единственного его атрибута, взятое в его противоположности к небытию, неправомерно вводят в трансцендентную идею Божества определение, заимствованное из области имманентного... Божеству не свойственно бытие (хотя это не значит, что его нет в смысле имманентного самосознания). Оно есть НЕ-бытие, сверх-бытие»³⁴.

Иная традиция богопознания — *катафатическая* — ставит своей целью описание абсолюта через характеристику его позитивных атрибутов. Катафатическое богословие нуждалось в собственном оправдании, в постулировании своей правомерности. Для решения этой методологической задачи в рамках данной традиции было выработано представление о природе творящей и природе сотворенной, то есть явленной. Бог, который трансцендентен, являет себя и тем самым открывает себя познанию. «Поскольку Бог есть прообраз мира, придающий образ миру, он постижим в том своем облике, который открыт миру, иначе говоря, Бог познается только в своих отношениях к миру и к человеку», — указывает современный исследователь³⁵. Лишь проявленный Бог может быть охарактеризован определенными качествами, или, как утверждает Д.Пивоваров, «проявленный Бог наделяется свойствами бытия, мудрости, блаженства, святости, воли...»³⁶.

Сакральность как атрибут Бога — свойство проявленного Бога, то есть того, который открывается человеку. Сакральное, соотносительное понятие тому, для кого оно является таковым. Лишь в системе «Бог — человек» целесообразно говорить о священном, поскольку оно существует для человека (коллектива, класса, общества). Чтобы сакральное обладало бытием, должен существовать мир, человек, для которых оно является сакральным. Сакральное творит мир, но и мир творит сакральное. Сакральное есть характеристика трансцендентного не столько в онтологическом, сколько в аксиологическом аспекте.

Глубинная социально-онтологическая основа сакрального коренится в фундаментальной противоречивости человеческой экзистенции, которая содержит ряд аспектов, разрешение которых и фокусируется в понятии священного.

Прежде всего, следует учитывать основополагающую проблему экзистенциального характера — осмысление бытия как целого. Рождение философии, вся ее история свидетельствуют о неистребимом стремлении понять, что есть бытие. «Головокружительный, почти приводящий нас до грани безумия вопрос: “что, собственно, мы подразумеваем под словом “есть”? что это значит, что что-либо или все вообще есть?”»³⁷, — ставил вопрос русский мыслитель.

Человек живет в реальных условиях наличного бытия, которое им самим организуется и упорядочивается. Внесение порядка — необходимое условие для осуществления экзистенции человека. Бытие как целое не может быть ясно определено, но, с другой стороны, оно должно стать для человека

конкретно определенным, то есть не вообще-бытием, а конкретным-бытием, близким и понятным человеку. Бытие, обращенное к человеку, как неизбежное и безусловное начало его экзистенции становится не просто онтологической данностью, а данностью аксиологической. Такое восприятие бытия и фиксируется в качестве сакрального, то есть сакральность как качество абсолюта характеризует его бытие в отношении к человеку.

С.Булгаков отмечал необходимость соединения онтологического и имманентного для характеристики божества (сакрального): «Абсолют, который был бы только примирен или трансцендентен миру, не был бы Богом для человека, оставаясь для него совершенно нейтральным, разнзначашим чистому ничто... Бог же, который стал бы совершенно имманентен и только имманентен, не был бы Богом, это был бы человек или мир, взятый в своей последней глубинности...»³⁸.

Человек необходим бытию, без него оно неполно, а человек должен быть открыт бытию, чтобы принять его в себя. На уровне религиозной интерпретации данная проблема фиксируется в идее необходимости для Бога человека, человек необходим божеству, чтобы осознать свою собственную полноту. Именно в свете этого становится ясной мысль, выраженная многими русскими святыми: Бог там, куда его впускают.

Сакральное как атрибут целого есть характеристика духовной нити, связующей это целое, при этом внутренне добровольно принимаемое человеком, интимно его переживающего. Характер целого, его конкретные исторические формы определяют конкретные формы сакрального: оно может разворачиваться в двух принципиальных формах — сакральное-религиозное, сакральное-светское.

Противоречивость человеческой экзистенции в плане осмысления потребности в сакральном может быть рассмотрена по ряду иных аспектов.

Первый заключается в том, что изначально человек принадлежит двум мирам: он часть природы и в то же время «внеприродное» существо. Человек принадлежит природе, подчиняется ее законам и при всем желании и стремлении не в состоянии освободиться от этой зависимости. Историю общества, развитие цивилизации, основанное на уверенности в могуществе разума, можно рассматривать как процесс увеличения меры свободы, большей независимости от власти природы, но эта мера имеет смысл лишь при признании самой зависимости. Даже сознательный уход из жизни есть по сути не проявление свободы человека, а напротив, его зависимости от природных сил. Человек должен смирить свою гордыню и признать невозможность абсолютной свободы.

Но человек в своей цельности есть общественное, культурное явление. Складывается объективная разделенность, разрыв между человеком и природой, который питает внутреннюю драму человеческой души. «Дисгармония человеческого существования порождает потребности, выходящие да-

леко за пределы его животности. Эти потребности вызывают нужду в восстановлении единства и равновесия между ним и остальной природой. Человек пытается воссоздать единство и равновесие прежде всего с помощью мышления, конструируя в сознании всеобъемлющую картину мира»³⁹.

Чувствование и осознание «внеприродности» вызывает представление о существовании трансцендентного мира, то есть того, который вне границ чувственно-воспринимаемой действительности, который по отношению к частному существованию конкретного человека имеет абсолютное бытие. Именно этот мир выступает как высшая ценность, что и подчеркивается таким его качеством, как священность. Сакральное в этом смысле выступает фактом признания внеприродной сущности человека, его сверхприродности.

Второй аспект противоречивости человеческой экзистенции определяется тем, что, будучи существом общественным, неразрывно связанным с полнотой социума, вовлеченным в ход истории, которая была «до» и будет «после», человек всегда есть определенная конкретность, единичность. Он — единство, выражаясь языком И.Канта, *homo noumenon* и *homo phaenomenon*⁴⁰. Осознание разделенности общего и индивидуального, объективная необходимость их связи требует осмысления места индивидуально-конкретного в вечно движущейся истории.

Принципиальной основой человеческого существования является потребность бытия в рамках определенного коллектива, в ощущении «бытия-вместе», совместного бытия. Для единичного индивида ясно, что его Я включает в себя то, что выходит за его собственные пределы, что существует вне его по своему происхождению, но является неотъемлемой частью Я, им принято, то есть трансцендентное стало имманентным. Сакральное — пребывание трансцендентного в имманентном.

Отдельность человека, его эгоистические устремления не должны грозить разрушением единства и цельности коллектива, то есть должно «существовать нечто, что их (людей — *А.М.*) цементирует, обеспечивает им устойчивую преемственность»⁴¹. Цельность, единство человеческого коллектива может быть сохранено в том случае, когда каждый индивид ценностью целого ставит выше своего существования. Ценность целого выражается в понимании его как священного. Это, в частности, объясняет следующий исторический факт: чем более обезличивается ближайшая социальная среда, чем дальше уходят святыни, характеризующие ценность целого, тем сильнее жажда в обезличенных социальных мирах создать мини-группы, со своими локальными святынями, ибо «свято место пусто не бывает». Эта народная максима и выражает фундаментальность и вечность потребности в сакральном. Э.Дюркгейм для обозначения связующей силы, лежащей в основе любого общества или ассоциации людей использовал термин «божественное-социальное». Потребность в сакральном в этом смысле — в стремлении держаться вместе, то есть одомашнить

окружающий мир, сделать его близким и теплым по отношению к себе. Все это позволяет говорить о многообразии форм сакрального, о конкретно-исторической их иерархии.

Это переживание и стремление приобщиться к целостности истории вызывает представление о предельной ценности. «Воспроизводство общественного организма оказывается невозможным, если, мотивируя свое поведение, человек не выходит за пределы собственного конечного существования, не осознает себя как необходимое звено, момент непреходящей истории рода и не кладет это сознание в основу»⁴² своего жизненного императива.

Третий аспект указанной противоречивости обусловлен осознанием человеком своей смертности, смертности не человека вообще, а своей личной индивидуальности, и стремлением вырваться из плена смертности, приобрести вечность бытия.

Потребность в сакральном — потребность в духовном единении, духовном средстве, обеспечивающем сохранение целостности человеческого коллектива при признании суверенности личности. Сакральное — средство социальной сплоченности и солидарности, незыблемости и вечности какого-либо коллектива. Решение задачи связи конечного и бесконечного, абсолютного и преходящего, общечеловеческого и индивидуального недостижимо, если не формулируются некие вневременные, предельные ценности бытия. Святость божественного — указание на ценностный характер трансцендентного в его отношении к конкретно-индивидуальному.

Таким образом, сакральное коренится в фундаментальных противоречиях человеческой экзистенции, оно вызревает в силовом поле антиничности человеческого бытия.

В.И.Молчанов, анализируя феномены сознания, которые сами себя называют, а не отсылают к чему-то другому, называет адегирующими, среди которых он называет прежде всего такие, как совесть, молчание, бытие-к-смерти⁴³. Интенциональная структура сознания, демонстрирующая сферу бытия, включает в себя и сакральное. Если отталкиваться от концепции сознания, развиваемой Э.Гуссерлем и его последователями, в которой сознание рассматривается как поле интенциональных предметов, представляющих одну из областей бытия, отличающуюся от той, что предстает как совокупность материальных предметов, то можно утверждать, что сакральное есть одна из важнейших интенций, понимая под интенцией «смысловую направленность на предмет, устремленность к предмету»⁴⁴.

Сакральное имманентно религии, вторичность сакрального относится к профаническому миру, является результатом сакрализации, освящения, придания божественности тому, что изначально таковым не является. Признание аксиологической онтологии сакрального выражает потребность в сакральном как потребность в преодолении разрыва между конечным и безусловным.

Видимо, следует различать процесс иерофании (теофании) и процесс сакрализации. В первом случае мы имеем дело с проявлением абсолютного начала в рамках реального материального мира, конкретные предметы и процессы которого свидетельствуют о существовании иного и делают возможным его познание. Сакрализация же — придание божественности изначально профанному.

Сакрализация — перевод трансцендентного в имманентное. Признание священности конкретного, единичного, существующего в границах профанического мира, — путь от профанного к сакральному, из конкретности пространственно-временной определенности в беспредельность и вечность, это выход к абсолюту, к бытию из существования. Сакральность выражает способность к трансцендированию — выходу к миру (природному и общественному) как к целому.

Здесь возникает вопрос: «Все ли содержание религиозного сознания равно или даже вообще причастно к этой сакрализации? Нельзя ли выделить в религиозном сознании компонент или компоненты, которые собственно и являются сакрализующими...»⁴⁵. С.М.Шалютин, сформулировав вопрос таким образом, предлагает и его решение, которое может быть принято. Следуя за тем пониманием веры, которое развито прежде всего П.Тиллихом⁴⁶, подчеркнувшим высший уровень веры как заинтересованность личности в постоянном стремлении к абсолюту, С.М.Шалютин утверждает, что «важнейший фактор, сакрализующий ценности и нормы, — это ВЕРА в Бога»⁴⁷.

Здесь оказывается важным и момент индивидуального переживания, интимного принятия сакрального. «Действительно, сплошное НЕ апофатического богословия оставило бы лишь зияющую пустоту, если бы она не заполнялась неизреченным и сверхразумным, почти сверхсознательным переживанием трансцендентного в мистическом экстазе, которое в НЕ отрицательного богословия вкладывает свое мистическое ДА»⁴⁸. Содержательная наполненность этого «ДА» заключается в признании священности (положительной абсолютной ценности) высшего начала для человека, с чем связана и необходимость представленности его в земном мире, что осуществляется сакрализацией.

Благодаря иерофании (теофании) складывается представление о ценностной неоднородности материального пространства и времени. Так, Ветхий Завет свидетельствует, что сакральными местами были те, где осуществлялась встреча людей с Богом, позднее также и те, которые были связаны и иудейскими вождями, пророками. То есть осуществляется переход к сакрализации социального пространства, «с ценностным отношением к «традиционным» точкам пространства мифологической картины мира формируется ценностное отношение к объектам социального пространства»⁴⁹.

Здесь наблюдается возможность перехода теофании в сакрализацию, что приобретает все больший размах под влиянием двух причин: утверж-

дением христианского мира и развитием рационалистического мировидения. Новый Завет в определенной мере дискредитирует ценность реального пространства и времени, вещей и материального начала человека и акцентирует духовное начало. Человек рассматривается с точки зрения его личного отношения с личным живым Богом. Рационализм стремится ограничиться исследованием объективной данности и тем самым лишает фундаментальной основы реальное существование человека.

Процесс сакрализации охватывает все стороны общественного и личного бытия, высвечивая в конкретно-единичном целое, в преходящем вечное, в относительном абсолютное.

В первой книге Царств говорится: «И взял Самуил сосуд с елеем и вылил на голову его (Саула — *А.М.*), и поцеловал его, и сказал: вот, Господь помазует тебя в правителя наследия Своего» (1-я Цар. 10, 1). Библейский сюжет объясняет происхождение идеи царя как помазанника Божия, придание божественности политической власти, каковой она по природе своей не является. В Новом Завете апостол Павел в «Послании к Римлянам» развивает и усиливает эту мысль: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. По сему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13,1—2). Сакрализованная власть становится предметом прославления и поклонения.

Сакрализация власти означает: 1) ее прямое происхождение от высшего начала, трансцендентального источника; 2) абсолютный и непреходящий ее характер; 3) табуированность, выражающаяся в ее защищенности, в запрете всяческого противления ей; 4) ее могущественность, проявляющуюся в том, что нарушающий данное табу сам тем самым навлекает на себя гнев и осуждение. Придание власти качества святости служит подтверждением ее авторитетности и ценности, что позволяет ей эффективно реализовывать свое общественное предназначение, суть которого — функция управления.

Необходимость сакрализации власти определяется самой природой власти как силы, стоящей над конкретным человеком, отчужденной от него, и потому «сакрализация власти есть внутренний и необходимый момент исторического развития»⁵⁰. На первых порах человеческой истории власть носила персонифицированный характер, основывалась на личном авторитете, что требовало подтверждения соответствия личности носителя власти идеальным нормам. По мере потери властью личностного характера потребовалась ее сакрализация, в частности для того, чтобы преодолеть разрыв, объективно возникающий между имперсональной властью и личностью.

И.П.Меркулов, исследуя развитие науки древневосточных государств и отмечая высокие достижения науки той поры, усматривает основания этого в том, что наука была сакрализована. Он пишет: «... вряд ли есть серьезные основания относить древневосточную науку к «профанной» сфере жизнедеятельности людей и искусственно разрывать ее связь с соответ-

ствующими религиозными культурами и сакрально-мифологическими представлениями»⁴⁹.

Завершая сказанное, можно сделать предварительные выводы, характеризующие основные черты сакрального.

1. Сакральное раскрывает свое содержание в оппозиции профанному (сакрально — то, что не профанно). Сакральное и профанное — обозначение двух различных сфер бытия. Профанное характеризует жизнь, наполненную решением сиюминутных дел, потребностей, столкновением частных интересов, самолюбий, волей. Сакральное ориентировано на иное бытие. Можно сказать, что профанное раскрывает полноту человеческого *существования*, которое ограничено в пространственно-временном континууме, а сакральное выражает полноту *бытия*, которое абсолютно и безмерно.

2. Сакральное указывает на ценностный приоритет бытия по отношению к существованию. Сакральное указывает на надличное, надиндивидуальное бытие, на существование целого и выступает в связи с этим символом целостности, ее вечности. Г.Померанц как-то заметил, что Бог связывает дробность фактов «божественным узлом» (Сент-Экзюпери) и присутствует как прекрасное целое, в котором исчезает частное уродство. В этом смысле сакральное как обозначение надличного бытия, его полноты и абсолютности синонимично трансцендентному, беспредельному, высшей реальности. Стремление к священному, его «жажда» — выражение потребности большего существования. Сакральное характеризует аксиологический аспект, демонстрируя высшую ценность, коренную систему связи человека с бытием.

3. Сакральное и профанное характеризуют два типа культурного пространства. Пространство культуры, как отмечал Л.Коган, представляет собою особый вид социального пространства, внутренней сущностью которого является система социальных связей, оказывающих непосредственное и прямое воздействие на развитие человека, пространство культуры — это пространство по производству, распространению ценностей культуры⁵². Сакральное пространство — особый тип культурного пространства. Оно имеет жестко очерченные границы, отделяющие его от профанического пространства, в рамках которого разворачивается эмпирическая жизнь людей. Профаническое пространство доступно всем, сакральное только посвященным. Своеобразие сакрального пространства в наиболее ясной форме можно увидеть, обратившись к *Sancta sanctorum* — Святая святых, особое место в скинии, о создании которого говорится во второй книге Ветхого Завета «Исход». С представлением о сакральном как противоположном профанному связаны и другие типы дихотомии: вечный — временный, чистый — нечистый, истинный — ложный.

4. Абсолютность, беспредельность, выделенность и отделенность сакрального связана с системой табу. Табуированный характер сакрального

раскрывает его заповедный характер. Сакральное находится под защитой табу, что свидетельствует об особом его бытии и о такой черте как таинственность. А с этим связана особая система отношений с сакральным, оно осуществляется через систему четко разработанных культов, обрядов, ритуалов. «Всякое культовое поклонение, если рассматривать его в наиболее широком смысле, представляет собой ответ человека священному», — отмечают авторы современного учебника по религиоведению⁵³. Оно лежит в основе иерархии ценностей личности, определяет весь спектр связей человека с реальностью. Иерархическая система ценностей человеческого индивида формируется всей полнотой личностно-индивидуальных, социальных и исторических условий. Священное — высшая ценность, занимающая в иерархии личностных ценностей доминирующее положение, вызывая широкую гамму чувств: веру, любовь, преклонение, благоговение и т.п.

5. Сакральное — выражение предельной и абсолютной ценности. Абсолютный характер ценности сакрального выражается в представлении о его мощи, силе и принудительности. Сакральное как высшая ценность является ориентиром для осмысления всего спектра смысловых проблем. Сакральное в этом смысле характеризуется авторитетностью и общепризнанностью.

6. Как предельная, высшая абсолютная ценность сакральное вызывает противоречивый, амбивалентный ответ человека. Реакция на сакральное и отношение к нему содержат боязнь и страх, любовь и влечение. «Человек я маленький» и «Человек с большой буквы» — эти расхожие выражения очерчивают границы разных стратегий поведения и самооценок личности. В первом случае сознательное отталкивание от сакрального: мне не дано воплотить в своем единичном бытии абсолютные требования, во втором — признание за кем-то авторитетности. Двойственность переживания сакрального проявляется и в том, что оно очерчивает границы дозволенного и неразрешенного, свободы и ответственности. Приближение к сакральному — выход в сферу высшего, приобщение к нему.

7. Сакральное, являясь выражением высшего, проявляется в профанном. Сакрализация — своеобразная метаморфоза: трансцендентное миру сакральное становится ему имманентным, в этом смысле оно тотально. Сакральность профанного — ценность, нуждающаяся в сверхъестественном обосновании, преодоление узкопрагматического, чисто рационалистического обоснования чего-либо.

Очерк второй
**КУЛЬТУРА — РЕЛИГИЯ — ЛИЧНОСТЬ:
ФУНКЦИИ САКРАЛЬНОГО**

Тесная связь сакрального с религией, генетическая зависимость первого от второго не означает, как уже отмечалось, что сакральное локализуется исключительно в границах религии. «Понятие религиозного значительно уже по объему, чем понятие священного», — отмечает исследователь творчества Э.Дюркгейма¹. Признание этого факта ставит вопрос о функциях сакрального в силовом поле культуры, что требует уяснения проблемы сущности культуры.

Слово «культура» в обиходной речи не вызывает никаких затруднений, им пользуются широко, и его смысл интуитивно ясен всем вне зависимости от того, о чем идет речь: говорится ли об античной культуре, или о культуре производства, или о культуре личности и т.п. Но эта ясность исчезает, едва мы пытаемся выработать научное определение культуры. Сегодня даже ленивый не забывает сказать, что существует огромное количество дефиниций культуры, способное породить скепсис как в отношении попыток найти какое-то всех устраивающее определение, так и в эвристическом потенциале самого понятия.

Оставляя в стороне анализ имеющихся подходов к определению сущности культуры, поскольку эта работа проведена в многочисленных исследованиях, автор ограничивается изложением своего видения проблемы.

Для него важны две *и н т е н ц и и*, принципиально определяющие подход к пониманию сущности культуры.

Первая основывается на том очевидном факте, что особенность и в определенном смысле уникальность культуры заключается в том, что «атрибут принадлежности к культуре применим к любому явлению в социальной жизни, будь то реальности искусства, быта, материального производства или иной области человеческой деятельности», то есть определенно очевидна «неопределенность идентификации культуры в качестве объекта исследования»².

Другая интенция исходит из того понимания, что если признать онтологию культуры, имеющей свои границы и осознающей их, то для самосознания культуры характерно отделение себя от того, что есть «не-культура». «Культура мыслится лишь как участок, замкнутая область на фоне

«не-культуры»», — определяет методологию исследования Ю.М.Лотман³. Некультура может пониматься по крайней мере в двух аспектах. Во-первых, не-культура осмысливается в оппозиции «культура — натура», что отчетливо проявляется в самой семантике слова. Латинское происхождение слова «культура» позволяет соотнести его с классом терминов, в основе которых лежит латинское «cult». Так, К.Акопян⁴ рассмотрел ряд близких слов: «cultio», возделывание, обрабатывание; «cultor» — возделыватель, землепашец, поселянин, житель, воспитатель, наставник, поклонник, почитатель; «cultus» — возделанный, уход, попечение, забота, воспитание, поклонение, почет; «culter» — нож, лезвие (во всех его разновидностях), нож как орудие жертвоприношения; «cultrarius» — человек, закалывающий жертвенное животное, нож как символ орудия, позволяющий отсекай лишнее, мешающее процессу естественного развития.

Слово «cult» практически во всех словарях определяется как «почитание», а латинское «culture» переводится как «возделывать», обрабатывать. Два основополагающих смысла, таким образом, изначально присутствуют в слове «культура»: возделывание, возвращение и почитание, поклонение.

Итак, первоначальный смысл понятия «культура» означает — «не-природа». Культура — это грань, граница, разделяющая две качественно различные формы бытия: естественную, природную, подчиняющуюся жесткой власти причинно-следственных отношений, и искусственную, сотворенную, возникшую в процессе свободной творческой деятельности человека. При этом сама оппозиция, конечно, не понимается как абсолютная грань, ибо культура — возвращенное, но возвращается естественное. Культура в этом смысле есть искусственная оболочка, оформляющая природное, стихийное, которое не уничтожается, а выступая в иной форме, приобретает новое содержание. Культура — оболочка, под которой «хаос шевелится» (Ф. Тютчев), хаос натуры. Именно такое чувство культуры зафиксировано в определениях, выработанных Ф.Ницше, З.Фрейдом, считавших культуру формой насилия над природой. Подобные толкования культуры объясняют тот факт, что «ослабление» этой оболочки позволяет энергии хаоса вырваться наружу, что выражается в постоянно воспроизводимых оценках того или иного конкретного времени, характеризующегося падением нравственного уровня, как времени кризиса культуры, она как бы не выполняет своей задачи.

Понимание культуры как не-природы означает не внешнюю границу, а полноту богатства содержания не-природы (социума). В методологическом смысле это зачастую приводит к отождествлению понятий «культура» и «общество». В.Межуев, быть может, в жесткой и прямолинейной форме выразил подобный взгляд следующим образом: «Культура и есть общество, ибо она охватывает всю совокупность общественных связей и отношений между людьми как субъектами деятельности»⁵.

В связи с этим культура как не-природа, взятая в отношении к личности,

означает необходимость освоения последней своей социальной сущности, поскольку она не дается фактом рождения, а формируется, складывается, становится в процессе освоения отдельным человеком способа бытия, выработанного всей историей общественной жизни.

Культура в этом аспекте осмысливается как внеприродный, сверхприродный механизм социального наследования, обеспечивающий непрерывность, историческую вечность существования неприродного, социального качества бытия.

Понимание культуры как принципиально нового явления бытия, взятого в его целостности, ставит вопрос о том, что такое культура в рамках неприродного бытия. А.Ф.Еремеев в работе «Первобытная культура: происхождение, особенности, структура», рассматривая процесс генезиса культуры, справедливо подчеркивает, что суть проблемы не в том, чтобы «доказать, что культура входит в социальное, она — продукт социального, она имеет нечто общее с социальным», а в том, чтобы осмыслить, определить, «в чем специфичность культуры по отношению к социальному, что их обособляет, почему культура формируется как особенное в социальном»⁶. Аналогично подходит к данной проблеме М.С.Каган, правда, подчеркивая историческую изменчивость социального и культурного, но принципиально не рассматривая их как синонимы⁷.

В решении данного вопроса предлагались различные критерии, целью которых являлось стремление осмыслить культуру как сторону общественного, социального. У каждого исследователя свой подход, в качестве определяющего признака назывались прочные верования, ценности и нормы поведения, организующие социальные связи, необходимые для интериоризации социального опыта, или наследуемые изобретения, вещи, технические процессы, идеи, обычаи, или язык, эстетические вкусы, знания, способ мышления.

В подобном разное слышатся не только и не столько субъективные пристрастия, но и различия исходных философско-методологических позиций. Но видимые различия не скрывают главного — понимания того, что культура принципиально характеризует именно человеческую форму бытия и невозможность «учетверения терминологии», когда термины «культура», «социум», «общественная жизнь» выступают синонимами.

Можно сказать, что культура есть наиболее полное выражение новой сферы универсума — социума, концентрированное выражение сущственно нового бытия, тайны культуры в том, что в ней скрыта загадка качественной определенности, целостности и вечности социума. Культура в этом смысле тотальна. Поэтому все конкретные определения, стремящиеся уловить качество тотальности, одновременно и верны, и не верны. «Они верны так как все, что они определяют, действительно является культурой. Они не верны, так как ни одно из определяемых явлений не охватывает культуру в целом»⁸. В силу этого оказываются недостаточны всякие

попытки эксплицировать понятие «культура», иметь знание о ней исключительно систематическим, дискурсивным знанием, сама природа культуры ставит предел ее аналитики, которой ясно главное: культура — квинтэссенция неприродного, социального бытия, его сущность.

Используя философскую терминологию, можно сказать, что культура — ноумен социума, поэтому культура не существует как конкретно определенное явление, она разлита по всему объему общественной жизни, есть ее дух, суть. Культура — ноуменальная основа социального мира и как таковая может быть постигнута лишь умозрительно.

Ноумен является человеку, выступает как феномен, поэтому так часто определяли культуру путем перечисления всего того, что есть в чувственном опыте человека, поскольку иного пути соприкосновения с культурой, как через общение с феноменом, не существует: феномен чувственно представшая культура. Всякий феномен — улыбка культуры наподобие улыбки Чеширского кота. Культура нуждается в представленности, в символах, которые находясь в границах реального эмпирического мира, свидетельствуют о сущности, абсолютности, непреходящести социума. Любое конкретное явление представляет собою двуединое качество: оно — феномен, явление культуры, и эпифеномен, то есть качественно определенное наряду с другими качественно определенными явлениями.

Всякое общественное явление включает в себя то, что является культурой, и то, что не входит в объем культуры. Эта двойственность всякого феномена социального сказывается в популярных формулировках: «наука и культура», «искусство и культура», «религия и культура» и т.п. Подобные формулировки содержат два, по крайней мере, смысла. Первый заключается в идее «глобальных связностей», культура выступает явлением, включающим в себя искусство, науку, мораль и т.д. Второй смысл, подчеркнутый соединительным союзом «и», заключается в том, что существует различие между культурой, с одной стороны, и любым конкретным феноменом — с другой. М.Мамардашвили, осмысляя взаимоотношения науки и культуры, подчеркивал, что «культурой наука является в той мере, в какой в ее содержании выражена и репродуцируется способность человека владеть им же достигнутым знанием универсума»⁹. Логика философа позволяет сделать общий вывод о том, что не вся полнота содержания конкретного явления, в данном случае науки, входит в культуру.

Характеристика социальных функций сакрального требует остановиться на выяснении характера взаимоотношений, складывающихся между двумя качествами, а именно: между религией и культурой. Сразу следует отметить, что проблема, ориентированная на анализ сложной гаммы отношений между тем, что именуется культурой, и тем, что называется религией, приобретает особую актуальность, что вызывается реальной исторической ситуацией, переживаемой Россией, но эта проблема столь же значима и для стран Западной Европы, правда, в несколько иных аспектах.

Внимание к данной проблеме пробудилось достаточно давно, она входила в круг интересов, духовных и теоретических исканий еще мыслителей средних веков. Не охватывая сейчас всю историю постановки и разрешения проблемы, отмечу лишь то, как она формулировалась в истории религиозноведческой и философской мысли последних десятилетий. Как правило, конкретная формулировка уже содержит в себе то, что должно было стать итогом анализа, поскольку сама формулировка задает установку и вектор исследования, то есть очерчивает качественные границы и содержание проблемы.

Основные параметры проблемы описывались следующим образом: «культура и религия», «религия в системе культуры», «религия — феномен культуры».

«Культура и религия»: здесь есть несколько имплицитно содержащихся выводов. Союз «и» говорит о том, что культура, с одной стороны, религия — с другой представляют собою качественно своеобразные явления, обладающие суверенным бытием, то есть постулируется наличие границ, которые указывают на необходимость внешних для обоих качеств связей, исторически устанавливающихся между ними. Наконец, союз «и» определяет границы и существо проблемы, которая может быть сформулирована так: какова роль религии в истории культуры. Но *так* сформулированная проблема уже содержит ответ, который в зависимости от исходной мировоззренческой позиции исследователя может быть или положительным, или отрицательным. Если это позиция атеистическая, то религия представляется тормозом на пути исторического развития культуры, а если она — теистическая, то религия видится творческой силой развития культуры.

Первый вариант ответа был доминирующим для той парадигмы мышления, которая господствовала в официальной марксистской материалистической позиции. Религия оценивалась как вид культурного заболевания. Этот подход конкретизировался в ряде аспектов. С точки зрения гносеологии религия воспринималась как закономерное заблуждение в процессе развития знания, так сказать, неизбежные «отходы» естественного процесса становления и развития научного знания. Для объяснения возможности и закономерности появления подобных сбоев естественного процесса познания и ради сохранения объективности была сформулирована теория так называемых гносеологических корней религии. Сам термин «корни» выполнял роль фигового листочка, поскольку ни о каких корнях применительно к науке или к искусству не говорилось. Эти две последние формы знания как бы изначально соответствовали природе человеческого сознания, но оно, к сожалению, иногда заболело, порождая религиозные образы.

С точки зрения психологии, религия рассматривалась как следствие болезни психического состояния общества в целом и отдельных людей, которые в условиях тотального страха и чувства своей незащищенности долж-

ны были убаюкивать себя иллюзией бога. Поэтому столь популярным был афоризм античной эпохи: «Страх породил богов».

На уровне идеологическом религия представлялась разновидностью ложной (как будто может быть истинная) идеологии, которую «придумывали» власть имущие, дабы держать народные массы в повиновении. Знаменитые слова Вольтера: «Если бы Бога не было, его следовало бы придумать» как нельзя лучше своим авторитетом придавали вес этой истине. К тому же средневековый трактат «О трех обманщиках» служил историческим аргументом в пользу подобной идеи.

Наконец, на социологическом уровне религия оценивалась как результат заболевания общества, пронизанного метастазами отчуждения. Социально-экономическое отчуждение было почвой и арсеналом религии, которая сама представляла собою вид духовного отчуждения. В наиболее последовательной форме этот подход был реализован В.И.Колосницыным¹⁰.

Такой взгляд на религию определял стратегическую цель и тактические средства общества по отношению к религии: культуру надо «вылечить». Хирургом и терапевтом и должно было стать научно-атеистическое просвещение и воспитание. С точки зрения гносеологии это означало распространение научных взглядов, утверждение, что наука как обладательница объективной истины сама по себе способна преодолеть ложные, враждебные истине взгляды.

С точки зрения психологии это означало создание таких условий человеческого бытия, когда бы индивид не переживал состояния духовного дискомфорта, не ощущал бы себя страдающим субъектом, а осознавал и чувствовал себя субъектом, способным навязать собственную логику окружающему миру.

В плане идеологическом это выражалось в том, что необходимо создать единственную научную идеологию, конкретной формой которой и выступала марксистская идеология, поскольку она выражает интересы не просто передового класса, а всего человечества.

В социологическом аспекте это означало разработку стратегии и тактики строительства общества, сумевшего преодолеть всяческие формы отчуждения. Вопрос же, который здесь напрашивается, — а возможно ли построение такого типа общества? — даже не ставился.

Ошибочность такого подхода к анализу религии продемонстрировала сама история, которая свидетельствует, что религия не собирается покидать арену истории, а борьба против религии, даже если она ведется со всей мощью идеологической артиллерии, не ознаменовалась победой.

«Религия в системе культуры» — такая формулировка в отличие от предыдущей вводит религию в круг культурных явлений. Изначально религия воспринимается как образование культуры. Но замена буквы «и» на букву «в» привела к подмене проблемы. Культура в данной формулировке воспринимается в качестве булочки, начиненной изюмом. Пробле-

ма связи религии и культуры подменялась проблемой связей религии как явления культуры с любым другим элементом культуры. Популярными были пары «религия и искусство», «религия и наука», «религия и право», «религия и мораль» и т.п. Методология анализа была однотипной для всех названных пар: рассматривались общие и специфические черты, и выявлялись границы пространства их взаимного влияния. Например, отмечалось сходство в предмете отражения, формах отражения и функциях религии и искусства, что являлось основой их взаимодействия, черты, их разделяющие, являлись базой антагонистических отношений. Результатом взаимодействия являлось рождение нового феномена — религиозного искусства, который с одной стороны принадлежал миру искусства, с другой — миру религии. Но при всей важности выяснения связей и отношений между отдельными элементами культуры, проблему «культура и религия» нельзя свести ни к одной из названных пар, ни к их сумме, она обладает самостоятельным значением, которое не может быть уловлено при таком подходе.

Формулировка *«религия — феномен культуры»* при сохранении понимания религии как культурного образования указывает на самостоятельность связи между культурой и религией в целом.

Исходя из того понимания культуры, которое развивалось выше, мы можем сказать, что религия является культурой в той мере, в какой она выражает и репродуцирует в своем содержании способность именно человеческого (не природного) существования владеть этим бытием и транслировать его. Это общее положение применительно к религии требует конкретизации.

Отрицание существования бытия истинного мира или перенос его в мир земной, так сказать, внедрение его в реальный видимый и осязаемый мир, ведет к деформации социума, что часто воспринимается как кризис или умирание культуры. Но подобный перевод не уничтожает самую потребность в установлении связи. Необходимость удовлетворения данной потребности приводит к тому, что функцию религии берут на себя иные формы — идеология, политика, философия и т.п. Так, по мнению Д.Белла, в течение XIX—XX вв. религиозную форму узурпировали именно политика и идеология.

Религия — это связь человека с Абсолютом. Сущность и природа последнего у разных народов и в различные времена понималась неодинаково. В роли Абсолюта выступает и конкретный бог Яхве, заключивший с Моисеем на горе Синай завет, в результате которого народ Моисея приобрел свод законов, определивший характер общественно-государственной жизни. В роли абсолюта выступает и принцип Дао, познание и слияние с которым есть целевая установка даосов; это и шуньята (абсолютная пустота) у некоторых направлений буддизма, это и единый Творец христиан, Аллах у мусульман и т.п.

Поскольку религия — попытка человека прорваться сквозь видимую

пелену материального мира, живущего по законам временности, к миру невидимому, вечному, неподвластному главному бичу временного мира — смертности, то в фундаменте религии лежит принцип веры.

Вера — глубинная способность человеческой личности непосредственно созерцать истину. Не случайно само слово «вера» восходит к термину «истина»: латинское «веритас» — истина, а «верус» — истинный. (Отсюда — верификация есть процесс установления истинности научных утверждений с помощью чувственного опыта)¹¹. Прорыв к истинному бытию возможен только благодаря вере.

Именно в силу этого часто религию определяют как веру в Бога. Но здесь важны два смысловых момента, близкие друг другу, но все же не тождественные. Первый заключается в том, что вера есть следствие непосредственного личного опыта переживания сверхчувственного. Человек верит потому, что он лично пережил единение с божеством. И он повествует нам об этом, а мы верим ему. Здесь второй смысловой момент: вера здесь есть доверие (до-верие), то есть вера до личной веры.

Вера как фундаментальное основание религии определяет принципиальное бытие религии как феномена культуры. Религия (можно сказать вера) — наиболее удобное обоснование собственно человеческой формы существования — нравственности, ее принципов и норм. Попытки построить нравственную систему исключительно на основаниях разума, на принципах рациональности страдали одним существенным недостатком: они таили внутри себя возможность логического обоснования нравственности безнравственного поведения.

Разум не может быть абсолютным судьей в вопросах нравственности, не имеет оснований быть абсолютным авторитетом. Нравственный кодекс, желающий обрести основание в доводах разума, с необходимостью обязан ориентироваться на высшую, абсолютную ценность. Таковой можно постулировать лишь общее благо, благо всех. Но осознание и принятие в качестве абсолютного блага благо всех таило опасность придать характер нравственного поведения тому, что по существу таковым не было, а порой содержало противоположный смысл. На данное обстоятельство обратил внимание А.Швейцер: «Просвещение и рационализм выдвинули основанные на разуме этические идеалы, касавшиеся эволюции индивида к подлинному человечеству, его положения в обществе, материальных и духовных задач самого общества, отношения народов друг к другу и их подъема в составе сцементированного высшими духовными ценностями человечества»¹². Полемика, которая развернулась в нашей стране в связи с оценкой поступка Павлика Морозова, весьма показательна. Аргументы тех, кто подвергал его критике, были связаны с тем, что в поступке тринадцатилетнего мальчугана усматривали нарушение нравственного постулата, закрепленного еще Ветхим Заветом: «Почитай отца и мать свою». Зададимся вопросом: а почему он смог совершить то, что совершил? В частности,

потому, что такова была система воспитания, которая постулировала в качестве высшей, конечной, абсолютной цели строительство коммунизма. Перед лицом этой абсолютной идеи все, что «работает» на нее, не просто допустимо, а в высшей степени нравственно.

С точки зрения формальной логики здесь нет нарушения. Павлик Морозов, конечно, не герой, но и не злодей, он — трагическая фигура, и трагизм его бытия заключается в том, что он жил в эпоху, когда к морали подходили с чисто формально-логических позиций.

В рамках же веры вопрос: «Почему должно чтить отца и мать?» — знает лишь один ответ: «Таково повеление Бога». На долю человека выпадает лишь строгое, неукоснительное следование этому принципу и отказ в связи с этим от искушения задавать вопросы: «А стоит ли почитать отца и мать, если они сами не являются образцами нравственных добродетелей?» Вера не допускает таких вопросов, она говорит: «Чти! Все остальное — дело не твое».

Религия содержит в себе качество сакральности, то есть сакральность есть необходимое свойство религиозного сознания. Сакрализация — придание атрибута святости реальности, придание вечности и абсолютности тому, что временно и относительно. Сакральное есть имманентная характеристика религии, которая представляет собою связь с вечностью, а эта связь основана на непосредственном опыте, на непосредственном переживании вечности как живой реальности. Религия сакрализует основополагающие нравственные ценности, придает им характер священного, переводит из мира сиюминутного, подверженного изменениям, в мир абсолютно неизменного и вечного. Тем самым религия выполняет роль смыслообразующего центра в коллективном и индивидуальном сознании людей и выступает средством их духовного единения.

Социум, опыт социального бытия выступает абсолютной ценностью для индивида. Культура, выражающая сущность социального, а не природного бытия, оказывается священной, а священность — имманентное свойство культуры, ее изначальное качество.

Сакральность есть имманентное свойство культуры, характеризующее ее надприродный, наиндивидуальный характер, подчеркивающий непреходящую ценность культуры, без приобщения к которой нет и быть не может собственно человеческого способа бытия и бытия всякой человеческой личности. Сакральность культуры — выражение ее трансцендентного характера и абсолютной ценности.

Сакральное — свидетельство пребывания целого в частном, пребывание культуры в границах конкретного феномена. Сакральное в этом смысле — свет культуры, просвечивание культуры сквозь чувственно воспринимаемую плоть феномена. Светоносность сакрального есть его фундаментальная характеристика. Свет в данном случае воспринимается не в своей природной данности, а в метафизическом смысле.

История философии на протяжении многих веков включала в круг своих интересов проблему, именуемую «метафизикой света». Ее пафос заключался в следующем утверждении: «Свет — не обычный физический процесс, а воплощение идей благого и прекрасного, особый посредник между материей и духом»¹³.

Свет, как и цвет, издавна воспринимался и передавался как символ и выражение прекрасного в природе. С.С.Аверинцев отмечал: «Способность радоваться свету, его сиянию и блеску как чувственной утехе и одновременно духовному символу есть черта общечеловеческая»¹⁴. Свет всегда воспринимался как символ жизни и в этом смысле противостоял тьме как символу смерти.

Пристальное внимание метафизике света уделяли византийские мыслители, они рассматривали свет как способ познания невидимого (божественного). С их точки зрения свет позволяет символически познавать то, что недоступно чувственным средствам познания¹⁵.

Фома Аквинский, развивая свое учение о прекрасном, выделял такое его свойство, как ясность — проявление в реальном мире божественного начала¹⁶, Николай Кузанский отмечал, что свет есть соединение духовной и телесной природы, благодаря свету телесный мир восходит к духовному¹⁷. Большое внимание в отечественной традиции проблеме света уделял В.Соловьев. Он рассматривал свет в качестве первичной реальности идеи, началом красоты в природе. Он писал: «Материя становится носительницей красоты чрез действие одного и того же светового начала, которое ее сперва поверхностно озаряет, а затем внутренне проникает, животворит и организует»¹⁸.

Упомянутые мыслители рассматривали метафизику света, выявляя среди прочего его эстетический характер, что позволяет очертить эстетические параметры сакрального. Сакральное всегда прекрасно. Можно вспомнить отмеченный многими этнографами факт, что предметы реального мира, воспринимаемые в качестве сакральных, как правило, несли на себе эстетические свойства, выделяющие их среди подобных предметов. Благодаря световосприимчивости священный предмет оказывается выделенным, противостоящим предметам профанного мира.

Г.Марсель, раздумывая о различии бытия и сущего, различия между которыми для него были сомнительными, отмечал один важный момент. Он писал: «...свет охватывает меня тем больше, чем решительнее я отвлекаюсь от самого себя, — и речь тут идет не только о моем индивидуальном Я, но, пожалуй, о самом факте быть Я вообще, поглощенность которым как раз и достигает кульминации в антропоцентрической гордыне»¹⁹.

Сакральное как свет культуры позволяет увидеть возвращенное в природе, свидетельствует о привнесении в материал природы иного качества — социального. Свет везде и в то же время не может быть локализован в пределах конкретного явления. Сакральное, таким образом, есть аспект культуры, подчеркивающий ее абсолютную ценность.

Культура как не-природа, как граница, очерчивающая принципиальное отличие природы от общественной жизни, как выражение сущности не природного, а социального, есть свет социума, который всю полноту социума освещает не извне, а изнутри.

Сакральное в этом смысле есть нить, связующая явленность, видимость и незримость. Сакральное определяет выход из мира эмпирического бытия к сущности социального бытия, а стало быть, к вечности.

Культурологический аспект религии заключается в том, что она вырабатывает символы целостности и вечности определенной формы общности людей. До тех пор, пока эта общность обладает историческим бытием, религия продолжает быть актуальной. Гибель определенной общности — гибель религии, она остается лишь предметом исторической памяти. Уход с исторической арены античного мира — это и уход из реальной истории античных богов. Общество, которое осознает, что «бог умер», распадается как целостность, ибо оказываются разрушенными социальные связи данного социума, символом которого и была данная религия.

* * *

Проблема сакральности культуры и сакрального в культуре — это один из аспектов проблемы «общество — личность», того момента этой глобальной проблематики, который ухватывает момент существования личности, с одной стороны, как суверенного субъекта, а с другой, как представителя некоторой общности. Сакральное выступает той духовной нитью, которая связывает эти два начала и в то же время определяет границы их самостоятельного бытия. Функции сакрального, таким образом, направляются и в сторону общества, и в сторону личности. Сакральное выступает гарантом и символом целостности общества. Э. Дюркгейм, как было отмечено, подчеркнул, что то или иное общество испытывает потребность в сакрализации в период зарождения и складывания общности. Качественной определенностью этой потребности является идея единства, солидарности, целостности. Сакральное и призвано явить целостность, не ограничивая суверенности бытия единичного. С. Франк отмечал: «Если только я знаю ... на чем утверждено мое бытие... если моя жизнь ... согрета и оживотворена подлинной верой, дающей мне радость, бодрость и ясность, то я уже сумею построить свой дом, установить внешние условия и порядок, необходимый и наиболее благоприятствующий внутреннему содержанию моей жизни»²⁰.

Всякий коллектив приобретает возможность и реальность бытия лишь при условии принятия большинством фундаментальных ценностей. Сакральное является смыслообразующим центром в коллективном сознании. В силу своей общепризнанности и общеавторитетности. Наличие сакрального объекта позволяет за бесконечным многообразием индивидуальных устремлений, мотивов, столкновений увидеть нечто единое, сплавляющее, без чего коллективное бытие приобретает хаотический характер столк-

новения и борьбы индивидуальных эгоистических желаний. Являясь чувственно воспринимаемым и сердечно переживаемым, сакральное свидетельствует о внеэмпирическом, сверхиндивидуальном бытии, говорит о существовании вечного во временной изменчивости эмпирического существования. Оно оказывается исходной точкой и центром целостности общественного коллектива, выступает средством его духовного единения.

Человеческий коллектив может выжить, если выработан внутренний механизм сохранения его целостности, обеспечения социального гомеостаза, устойчивости и эффективности реакций на внешние и внутренние воздействия, прежде всего непредвиденные.

Эффективность реагирования достижима в том случае, если индивидуальные различия членов коллектива не мешают, не противодействуют их сплочению, которое сохраняет целостность и позволяет не разрывать историческую преемственность. Сакральное и является той силой, которая способна осуществить единение разнородного. Оно выступает символом безличного долженствования. Авторитетный, общепризнанный характер сакрального, полнота и чистота которого охраняется табуированностью, подчеркивающей высшую ценность священного, и поддерживает содержательную качественность общественного коллектива, его устойчивость перед внешним давлением, то есть сакральное выступает внутренним механизмом обеспечения выживания.

Отрицание того, что существует за пределами видимого предметного мира, ведет к утере связующей нити, а стало быть, к саморазрушению. Судьба социального целого зависит от осознания священного и его отделения от мирского²¹. Лозунг: «Бог умер — умерла культура», предупреждение: «Если Бога нет, то все позволено», призыв, раздающийся в границах светского бытия: «Не троньте святого!» — все это различные выражения осознания одного чувства, одной идеи: десакрализация грозит разрушением определенной целостности. Уже Ф.Ницше и С.Кьеркегор показали, что путь без Бога — это путь к моральной пропасти. Приняв этот вывод, они пошли в разные стороны: Кьеркегор к вере, Ницше в сторону нигилизма. Л.Шестов, жизненно решая эту же проблему и столкнувшись с необходимостью выбора, избрал путь датского мыслителя²².

Когда жизненные силы священного окончательно исчерпаны и оно не в состоянии выполнять свою миссию, начинается распад данной общности. Деструктивные тенденции подтачивают силы священного, стимулируя процесс десакрализации. Явление десакрализации многоаспектно. Это и профанизация в разных ее формах с использованием различных средств от наиболее диких — святотатство до форм цивилизованной критики; это и духовный аспект секуляризации, это и собственно десакрализация, которая представляет собою не просто упразднение святынь, а процесс утверждения новых высших ценностей. Историческая динамика дихотомии сакральное/профанное не представляет собою плоскую линейную концеп-

цию, согласно которой сакральное искореняется и утверждается власть профанного. В реальной истории идет борьба различных систем сакрального. Утрата сакрального одной системы не означает уничтожение его, на место одной системы ставится другая. Дело заключается в том, чтобы формы секуляризированного сакрального представляли собою действительные ценности. Практика создания общества вне религии демонстрирует процесс, когда на место истинных ставят ложные ценности.

Стремление элиминировать религию из сферы общественного бытия — стремление построить общественное бытие без сакрального. Как свидетельствует история, это принципиально невозможно. Своеобразным косвенным аргументом неумиротворимости религии является феномен светской религиозности.

«Светская религия» — это скорее метафора, но и она описывает историческую реальность, для которой характерен процесс сакрализации светских отношений. Появление светской религиозности — свидетельство того, что выгоняемая в дверь религия, возвращается в общество через окно.

Ярким проявлением является феномен культа личности в той его форме, которая была реализована во время господства социалистической идеологии. Сакрализации был подвергнут не только вождь, но и партия как общественная организация, труды классиков марксизма, ставшие светской библией, создание особых идеологических праздников, более напоминающих культовые действия. Произошло своеобразное внедрение отмененного идеологией небесного мира в плоть реального материального мира и как следствие этого — приобретение этим миром иррационального характера. Шутка, широко ходившая в кругах советской интеллигенции уже на заре застоя «мы рождены, чтоб Кафку сделать былью», отражала доминантную черту восприятия социалистической действительности. Мир социализма, строившийся на рационально-прагматических основах, оказался по существу иррациональным, перевернутым. Феномен эпохи социализма являет яркую форму установления подобной псевдорелигии — светской религии. В общем и целом под светской религией понимается процесс сакрализации светских отношений. Ярким проявлением светской религиозности является бытие форм духа в социально-политических отношениях, обозначенных как культ личности. В его основе — вера во всемогущество вождя, его премудрость и всеислие.

Эта вера не допускает сомнения в принадлежности перечисленных атрибутов конкретному реальному человеку. Обратной стороной веры является низведение человека до положения пассивного исполнителя.

Советская эпоха в связи с этим выработала своеобразный тип личности, для которой характерна атрофия самостоятельности и творческой активности — это прерогатива вождя: он принимает решения и дает указания, на долю простого человека остается лишь исполнение.

Аналогичная картина складывалась и по отношению к партии. Она пре-

вратилась в стоящий над конкретными живыми людьми мифологический субъект, по отношению к которому человек также потерял право самостоятельного и суверенного существования. В партию должно только верить, ей нужно подчиняться. В романе В.Сержа «Дело Тулаева», посвященном трагедии московских процессов 30-х годов, один из героев — Вилли говорил: «Наш долг — слепо верить партии, ничего другого нам с вами не остается. Обвинять, протестовать — значит служить врагу».

Человек был лишен главного, что составляет суть его личности — права выбора. Когда другой герой романа, Рублев, был арестован, к нему в камеру пришел его бывший товарищ и, готовя его к процессу, убеждал: «Вы скажете то, что вам прикажут, потому что вы сами знаете — у вас нет выбора: или повиноваться или предать партию». На что Рублев отвечает: «Я всегда жил только для партии — даже больной и опустившийся ... я верен партии, какая бы она ни была, как бы ни поступала ... если я должен погибнуть от руки моей партии — я на это соглашаюсь ...». А в разговоре с женой Рублев с еще большей откровенностью выражает бесчеловечность сакрального отношения к казенной организации — партии: «Нам наплевать на наше «я» ... наплевать на меня, наплевать на истину — была бы сильна партия». Партия выступает как некая безликая масса, как абстрактное «мы», вырастая до самостоятельного субъекта, подчиняющего себе всякого человека, оставляя ему лишь одно — верить. Подобное отношение к партии уничтожает самого индивида, поскольку не нуждается в самоценности отдельной человеческой личности. Когда интересы целого — партии, страны, человечества ставятся выше ценности человеческой личности, то и мораль приносится в жертву целесообразности. Средство превращается в цель.

Глубинный ужас московских процессов в том, что здесь происходило добровольное отречение людей от самих себя, добровольное принесение себя в жертву новому Молоху — партии.

Сакральное выполняет своеобразную *гармонизирующую* функцию, является основанием комфортности бытия индивида. Гармония с бытием достигается за счет снятия ответственности с индивида за решение вопроса о смысле жизни, смысле бытия истории. Священное выступает единой основой, парадигмой, в рамках которой осуществляется поиск смысла индивидуального бытия, не вообще бытия, а конкретного бытия в реальном пространстве и времени. Это экзистенциальный план смысла бытия. Э.Фромм отмечал: «Взамен инстинктам ему (человеку — А.М.) приходится искать принципы, по которым он будет действовать и принимать решения»²³.

Сакральное предоставляет человеку возможность принять в готовом виде решение о смысле бытия в стратегическом плане. Ориентация на смысл бытия, который не мною определяется, а мною принимается и обеспечивается комфортность существования. Упомянутый уже Э.Фромм, анализируя механизмы бегства от свободы, указывает на такую потребность, как

преодоление чувства одиночества и бессилия человека, и вытекающее отсюда желание «превратиться в часть большого и сильнейшего целого... став частью силы, которою человек считает неколебимой, вечной и прекрасной, он становится причастный к ее мощи и славе»²⁴.

Желание «капель слиться с массами» — следствие коллективного способа бытия, основа преодоления своего одиночества и основа его причастности целому, что наполняет человека ощущением радости:

Я счастлив,
что я
этой силы частица,
что общие
даже слезы из глаз.
Сильнее
и чище
нельзя причаститься
великому чувству
по имени — класс!²⁵

Ощущение, живое переживание своей личной причастности к вечно-му, абсолютному позволяет индивиду отдалиться в полной мере решению проблем насущной жизни.

Здесь есть опасность, на которую и указал Э.Фромм, опасность отказа от своего «Я», формирование рабского, холопского сознания и стиля поведения. Оно так же комфортно. «О как легко ходить в холопах, // Как трудно уклониться вбок», — так выразил эту мысль Б.Слуцкий. Притягательность такого способа бытия заключается в том, что снимается ответственность за принятие решения вопросов, касающихся личностного бытия, в том, что уничтожается сама необходимость выбора, бытие в системе выбора.

Данная возможность становится действительностью тогда, когда за сакральное принимается профаническое. «А мы, кичась неверьем в Бога // Во имя собственных святынь...», — писал А.Твардовский в поэме «По праву памяти». «Собственные святыни» — святыни профанического мира, желающие стать сакральными. Это путь к идолопоклонству, поклонение идо-лу, а не сакральному.

Когда же этого нет, то сакральное задает контур, в рамках которого индивид призван решать вопрос: кто он и в чем смысл его бытия? Важной характеристикой личности является осознание им уникальности собственного бытия. Само это осознание — продукт человеческой истории. Но следует различать два момента: первый — объективное существование индивидуальности, и признание ценности индивидуального со стороны общества. Последнее, скорее всего, не сопутствует всей истории культуры, в отличие от первого. Что касается первого аспекта, то следует отметить, что он является вечной проблемой человеческой экзистенции, ибо «это есть вопрос о ценности моей жизни, моих страданий...»²⁶. Банальна истина: каждый человек — особый мир.

Я умер — целый мир погас!
Ты родился — возникнул новый.

К.Случевский

История одной только поэзии предоставляет огромное количество строк, выражающих эту мысль, которая не превращается в трюизм, несмотря на многократность повторения. Но дело заключается не в том, чтобы признать: да, каждый человек — уникальный мир бытия. Проблема в том драматическом накале, который характеризует одновременность осознания человеком своей уникальности и смертности, неизбежности своего исчезновения, которое разворачивается на фоне признания вечности существования абсолюта. Удивительно в этом плане совпадение общей тональности грусти и печали, которой окрашены слова столь разных художников:

Настанет день — исчезну я,
А в этой комнате пустой,
Все то же будет: стол, скамья
Да образ, древний и простой...
И так же будет неба дно
Смотреть в открытое окно,
И море ровной синевой
Манить в простор пустынный свой.

И. Бунин

Настанет день, когда меня не станет,
Помчатся дни без удержу, как все.
Все то же солнце в ночь лучами грянет,
И травы вспыхнут в утренней росе.

С.Городецкий

Здесь и жажда, и притязание на вечность бытия. «Та единственная в своем роде, незаменимая, абсолютно неповторимая личность, которая только однажды на какой-нибудь момент промелькнула в истории, притязает на вечность, на абсолютность, на непреходящее значение...»²⁷. Возникает вопрос, что обеспечивает в жизни момент преодоления конечности и причастности к бытию абсолютному. Функциональная предназначенность сакрального есть соединение общего и индивидуального. Причастность к абсолюту через признание сакрального преодолевает страх небытия. Страх небытия, который не преодолевается более верой в священное, порождает цинизм или гедонизм, обуславливает динамизм и активность агрессивности, которым более нет преграды. Священное «содержит экзистенциальную потребность противостоять конечности страдания и смерти (курсив мой. — А.М.)»²⁸.

* * *

Сакральное — основа собственно человеческого бытия, то есть выступает гарантом возможности отношения к другому не как к средству,

а как к цели. Сакральное стимулирует доверие и открытость к миру и к другому.

Здесь оказывается очевидной тесная связь сакрального с духовностью, история свидетельствует, что элиминирование сакрального из культуры ведет к снижению духовности. Проблема духовности сегодня стала одной из наиболее актуальных. Существует несколько подходов к выяснению содержания и сущности духовности. М.С.Каган, который первым обратил внимание на необходимость пристального изучения природы и содержания духовности, характеризовал ее как отражение целостности человеческой деятельности²⁹. Г.Э.Бурбулис и В.Е.Кемеров подчеркнули связь духовности с бытием человека как субъекта исторического процесса. Противопоставляя в этом смысле деятельность человека как винтика социального организма от свободной деятельности свободного человека, они отметили, что духовность сопряжена с нравственным чувством и включает в себя способность обнаруживать социальные смыслы предметов и устанавливать с ними человеческие отношения³⁰. В.Г.Федотова трактует духовность как систему ценностных ориентаций человека к миру и выделяет такие формы духовности, как теоретизм, этизм, эстетизм³¹. Р.Л.Лифшиц предлагает рассматривать духовность в рамках так называемой реляционной концепции, где духовность анализируется как определенный тип мироотношения³².

Позиция личности в мире может быть определена или как принятие личностью мира, или как закрытость личности от мира, в первом случае мироотношение пронизано духовностью, во втором оно характеризуется бездуховностью. Открытость личности навстречу миру означает ее способность прочитывать человеческие смыслы окружающей действительности, отнестись к другому сочувственно и видеть в нем самоценную данность.

В общем виде под духовностью можно понимать имманентную потребность человека к полноте бытия, преодоление ограниченности своего индивидуального бытия. При этом причастность к бытию, к Абсолюту не приводит к уничтожению индивидуальности, наоборот индивидуальность привносит новый оттенок Абсолюту. Как писал О.Мандельштам: *«На стеклах вечности уже легло // Мое дыхание, мое тепло...// Пускай мгновения стекает муть // Узора милого не зачеркнуть»*.

Духовность дает ощущение аутентичности бытия, его подлинности и истинности: мое собственное индивидуальное бытие соответствует принципу человеческого бытия, является конкретной формой его выражения.

Г.Марсель, Э.Фромм, В.Тэрнер и ряд других мыслителей XX в. обратили внимание на две принципиально различные стратегии отношения человека к миру. Так, Г.Марсель в работе «Быть и иметь» сформулировал сущность онтологического выбора, необходимо присутствующего в экзистенциальном бытии человека. Реально человек живет в мире обладания, для которого характерно субъект-объектное разделение. Для приобретения

истинного бытия, представляющего реализацию фундаментальных свобод личности, человеку необходимо преодолеть привязанность к миру обладания и сменить стратегию «иметь» на стратегию «быть». Сама разделенность субъекта и объекта формирует потребность «иметь», которая подчиняет себе личность и формирует прагматическое утилитарное отношение к миру в целом и к отдельному человеку.

Также и Э.Фромм усматривает в обладании способ существования, противостоящий бытию. «При существовании по принципу обладания, — отмечает он, — мое отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения и обладания, в стремлении превратить все и всех, в том числе и самого себя в свою собственность»³¹.

Выбор должен быть сделан не в пользу «обладать», а в пользу «быть», поскольку именно последнее характеризует ту систему отношения к миру и человеку, которая характеризуется восприятием мира и другого как самодостаточных целостностей, обладающих самодостаточной ценностью. В.Тэрнер, различая структуру и коммунитас, подчеркивал, что первое охватывает и характеризует область производственных отношений и тесно связанных с ним политических, второе — братские отношения людей друг к другу как объединение людей в духе.

Понятие «духовность» при всем весьма разнообразном, порою противоположном толковании его содержания, выступает интегративной характеристикой, внутреннего мира человека. Духовность, характеризует желание и способность, личности жить, ориентируясь на высшие и абсолютные ценности. Она определяет форму и содержание отношения человека к: а) внешнему миру, б) другому, в) самому себе. Доминантной чертой этого отношения является восприятие их как самодостаточных целостностей. Внешний мир, природа предстает как живой субъект, наполненный, своей, внутренней, жизнью, без признания и уважения которой возможно уничтожение ее как целостности. Мир воспринимается не как средство, а как равный субъект общения. В наибольшей мере это выявляется в созерцательном отношении, к миру, когда устанавливается гармония души человека с природой, поскольку здесь не стоит задачи подчинения природы своим узко прагматическим целям. Осуществляется не преобразование, в процессе которого навязывается природе человеческая воля, а возвращение собственной, души, ее преображение. Природа как бесконечное, вечное и в силу, этого абсолютное приемлет меня, мою индивидуальность, давая надежду в этой причастности стать бесконечным и вечным.

«Другой» в общении, пронизанном духовностью, также выступает как самодостаточная уникальная целостность. Истинно человеческое гуманистическое отношение в системе. «Я — Другой», заключается в использовании, того требования, которое в ясной и четкой форме было выражено еще Кантом, что человек не может быть средством, а только целью».

Духовность в отношении к самому себе выражается в признании своей

самоценности. Самоуважение – гарант и основа уважительного отношения к другому. «Невнимание к себе — это тоже увечье» (А.Евтушенко).

Духовность выражается в том, что всякая, личность имеет свою иерархию ценностей. Система ценностных приоритетов, предпочтений лежит в основе суверенного бытия, индивидуальностей. Сакральное, венчает иерархию ценностей, является ее ядром, «душевной сердцевиной» (С.Булгаков) человека, глубинной и интимнейшей, его основой. Выражая высшие и абсолютные ценности, сакральное определяет жизненную линию человека в профанном мире.

Желание сакрального, признание его бытия, стремление к причастности ему выражает стремление преодолеть конечность своего существования, бессмысленность единичного индивидуального бытия перед пустотой небытия и ужаса исхода в ничто. Борьба с небытием, с конечностью, несмирение с ним и прорыв к вечности — оправдание существования, оно — неизбежное, быть может и тягостная, но необходимая прелюдия к Бытию.

Сакральное есть та часть духовности, которая завершает внутренний мир человека, делает его космосом, потенциально включающим в себя все. Духовный, мир человека, включающий, сакральное, уже не имеет нужды в своем оправдании, предстает самодостаточным. Сакральное есть та часть духовности, которая определяет движение человека вверх и в будущее.

* * *

Принятие сакрального *ориентирует жизнь человека в свете высших ценностей*, способствует возможности понимания человеком ограниченности практических связей с миром, характерных для профанического аспекта бытия, а в связи с этим делает возможным прорыв к истинному существованию. Одной из важнейших потребностей является переход из сферы существования в сферу бытия, в приобщении к бытию. Культура выработала различные формы «выхода за предел»³⁴, но фундаментальной основой является то, что бытие воспринимается как истинность. Сакральное выступает зримым воплощением высшей ценности. Оно как нить, связующая явленность, видимость и незримость определяет выход из мира эмпирического бытия в сущность истинного бытия. Особенно это становится важным, когда складывается новый образ бытия, новая система ценностей. Святыня всегда как последний редут, падение которого воспринимается как абсолютный крах. Космос бытия, поддерживаемый и выражаемый системой святынь, превращается в хаос, а то, что в этом хаосе рождаются иные святыни, или не чувствуется, или воспринимается как свидетельство победы иного мира, в котором я не могу или не хочу быть. Возникает всепоглощающее чувство бессмысленности всего сущего. Падение святыни в душе человека вызывает крушение всего его строя, единства и целостности ее духа.

Н.О.Лосский в «Условиях абсолютного добра» отмечал, что ценность

личности выше ценности неличных аспектов бытия, но будет заблуждением при этом игнорировать неличные ценности. «Решая вопросы о столкновении интересов личности с задачей защиты и осуществления неличных ценностей, необходимо помнить, что неличные ценности вовсе не внеличные: они входят или могут войти в состав жизни личности и придавать ей полноту и содержательность, отказ от таких ценностей, как красота, открытие и распространение истины, борьба за социальные реформы и т.д. привел бы к совершенному опустошению жизни личности и вместе с тем, следовательно, к невозможности проявления ее индивидуальной ценности...»³⁵.

Изъятие из духовного мира человека самой потребности ориентироваться в профаническом мире на сакральное делает человека бесчувственным к высшим, конечным, фундаментальным ценностям. Индивидуальная жизнь ограничивается сферой существования, и как следствие возникает духовная пустота. Она или томит человека («надо же во что-то верить», «у него нет ничего святого»), или ориентирует его на жизнь без смысла жизни.

Ориентация на сакральное, ощущение его присутствия в индивидуальном бытии выполняет противоречивую задачу: с одной стороны, оно ограничивает человеческую свободу, накладывая на нее определенные запреты, что связано с табуированным характером священного, с другой, — указывая вектор индивидуальной жизни, оно позволяет преодолеть ограничения пространственно-временного континуума профанического мира и осуществить прорыв к вечному и истинному. Сакральное тем самым указывает на границы ответственности человека: чем больше отход от сакрального, тем больше поле дозволенности и меньше ответственности.

Сакральное жизненно необходимо в процессе самосозидания личности, творения человеком самого себя, которое невозможно без признания высших, совершенных, абсолютных ценностей. Сакральное — альфа и омега сотворения личности: основа, на которой воздвигается внутренний мир человека, венчая его целостность. Благодаря сакральному выстраивается иерархия ценностей, приобретающая законченный вид. Сакральное, принятое личностью, обеспечивает устойчивость ее духовных приоритетов в релятивном и динамично меняющемся мире. Утеря сакрального ведет к духовной дезорганизации, к потере личностью смысла бытия.

* * *

Сакральное проявляет себя через личность. Деятельность личности, ее конкретно-историческая определенность выступает проявлением сакрального. Именно в конкретной деятельности конкретных людей возникают ценностные ориентации, которые благодаря освящению принимают характер сакрального. Следующая часть работы будет посвящена деятельности людей, результатом которых явилось формирование и историческое бытие сакрального.

РАЗДЕЛ II

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ

ПРОРОК: ФОРМИРОВАНИЕ НОВЫХ СИМВОЛОВ ЦЕЛОСТНОСТИ

История религии как факт эмпирического бытия — борьба идей, столкновение взглядов и воль, живая полемика точек зрения, в горниле которой гибнут одни идеи и приобретают долгую или вечную жизнь другие. В немалой степени победа или поражение определяются не только глубиной и привлекательностью идеи, но и личностью ее творца.

Всякая творческая деятельность предъявляет к ее субъекту определенные требования, чтобы смогла осуществиться самая деятельность, субъект априори должен нести в себе необходимые для этого предпосылки; наличие дарования, способностей является необходимым условием для осуществления самой деятельностью. Очевидно, что не всякий может стать сколь-нибудь выдающимся художником или ученым, изобретателем или полководцем. Ни у кого не вызывает сомнения то, что для художественной деятельности необходим художественный талант. Поэтически эта мысль выражена французским поэтом Р.Кено так:

Возьмите слово за основу
И на огонь поставьте слово.
Возьмите мудрости щепоть,
Наивности большой ломоть.
Немного звезд, немного перца,
Кусок трепещущего сердца,
И на конфорке мастерства
Прокипятите раз и два.
Теперь пишите. Но сперва
Родитесь все-таки поэтом.

От кого зависит родиться поэтом не суть важно: природы это ль дар, богов ли, но без таланта творчество невозможно. Такова природа всякой творческой деятельности и религиозной в том числе. А это означает, что субъект религиозной деятельности, творец новой религиозной идеи также должен обладать особым дарованием. В.Соловьев, начиная свое повествование о жизни и деятельности Мухаммада, отмечал: «Чтобы получить историческую миссию в каком-нибудь деле, необходимо, прежде всего, иметь

прирожденное дарование или особенную способность именно к этому делу. Хотя религия назначается для всех, но не через всякого религиозные идеи открываются и вводятся в сознание и жизнь человечества. Для деятельной роли в религиозной истории так же необходимо призвание, вдохновение, гений, как и для того, чтобы совершить что-нибудь великое в области науки, искусства, политики»¹.

Характер дарования, его содержательная наполненность находятся в соответствии с характером деятельности — эта мысль русского философа получила продолжение в исследованиях отечественных ученых, изучавших своеобразие таланта в искусстве, политике, в военном деле и т.д. Вопрос о религиозном таланте специально не ставился, чему, быть может, причиной не в последнюю очередь были идеологические обстоятельства, согласно которым религия изучалась исключительно в социологическом аспекте, а целью было доказательство неизбежности отмирания религии. Не стремясь полностью разрешить данный вопрос, попытаемся очертить границы портрета субъекта религиозной творческой деятельности, которого будем называть пророком. Слово «пророк» избрано произвольно, поскольку в русском языке нет обобщающего слова для характеристики субъекта творчества в религиозной деятельности, как например, это есть для характеристики творца в области искусства — художник, в области науки — ученый.

Прежде всего, пророк — не гадатель, не вещатель, не толкователь снов. Он — *посланник Бога*, посредник между Богом и людьми.

Господь, как праведных детей,
Любя и милуя людей,
Послал на землю к нам пророка —
Святую правду возвестить.
И мир любовью освятить, —

писал Т.Шевченко в стихотворении «Пророк». Эмпирически человек, чтобы стать пророком должен иметь глубокую и сильную веру в то, что это Бог повелел ему донести свое слово до людей. Без этой огромной всепоглощающей веры не бывает пророка. *Субъективная вера в свое предназначение* — абсолютный фундамент, на котором основывается деятельность пророка. Эта вера не допускает ни грамма сомнения, ни малейшего его облачка. Даже мельчайшая толика сомнения является преградой эффективности деятельности пророка. З.Гиппиус тонко подметила эту сторону субъективного переживания в душе пророка. В ее стихотворении «Мудрость» сестрицы-воровки хвалятся своей добычей, и одна из них говорит:

— Я знаю меру,
Мне лишь была б полна сума.
Я у пророка украла веру, —
И он тот час сошел с ума.
Он этой верой махал как флагом.

Кричал, кричал... Постой же, друг!
К нему подкралась я тихим шагом —
Да флаг и вышибла из рук.

Эдуард Шюре в книге «Великие посвященные», сравнивая две монографии, предметом внимания которых была жизнь Иисуса Христа, и заложивших истоки новой христологии, «Жизнь Иисуса» Д. Штрауса и «Жизнь Иисуса» Ж. Ренана, отмечал, что Ренан «первый решился сделать из жизни Христа проблему человеческой психологии... Иисус Ренана начинает свой жизненный путь кротким мечтателем и моралистом... кончает он его сильным чудотворцем, потерявшим всякое чувство реальности...»². В таком подходе к описанию земного пути Иисуса Христа и эволюции его личности Э.Шюре и усматривает основной порок Ренана и, прежде всего, потому, что в подобной картине отсутствуют цельность и единство духа творца христианства: он предстает в движении, меняется, но в этом изменении и нет главного — веры. Приведенный выше пассаж Э.Шюре завершает четким выводом: «С такой слабой верой ни один истинный пророк не мог бы основать новой религии и изменить душу земли». А.Мень, посвятивший библейским пророкам специальный труд, отмечал: «Первое, что бросается в глаза при чтении книг пророков — это ни с чем не сравнимая уверенность в подлинности дарованного им Откровения»³.

Вера раскрывает важную черту сознания пророка: он осознает себя избранником. Известный исследователь ранних форм религии Л.Я.Штернберг отмечал, что идея избранничества является одной из характернейших черт религиозного сознания, она формируется уже в первобытных религиях. Ее основой является религиозное миропонимание, для которого характерно представление о существовании двух миров: видимого и невидимого, естественного и сверхъестественного, между которыми существует двухсторонняя связь. Высшая сила (вначале духи, а потом боги) избирают человека для посредничества между собой и людьми. «Отсюда, — писал Штернберг, — идея вселения божества, идея откровения, идея богочеловечества, идеи, породившие шаманов, жрецов, пророков, основателей религии»⁴. Миг избрания, призвания как Рубикон разделяет жизнь человека на «до» и «после», с этого времени он уже не принадлежит себе, он выполняет волю божества, принужден следовать тому зову, голосу, который постоянно присутствует в нем.

Эта внутренняя сила чаще всего выступала как глас alter ego.

Как правило, эмпирически живущий человек слышит внутренний голос, призывающий его к избранничеству. История культур приводит немало примеров внутреннего голоса людей, определившего жизненную линию этого человека. Широко известно признание Сократа о том, что «...начиная с детства сопровождает меня по божьему определению нечто демоническое. Это какой-то голос, который, когда он является, всегда дает мне знак удержаться от того, что я хочу делать, но никогда ни к чему меня не

побуждает»⁵. Ванга на вопрос, как она все «видит», отвечала журналистам: «Не вижу, а слышу. Как по телефону. Чужой далекий голос». Рене Труэн, удачливый корсар Дюгей-Труэн, на закате своей жизни признавался: «Предоставляю философам объяснить истоки и сущность этого голоса, который часто предвещал мне удачу и неудачу... Я не чувствую внутри себя ничего более определенного, чем этот тихий, но внятный, и я бы сказал, упрямый голос».

Философы не вняли голосу этого корсара и до сих пор не нашли внятного объяснения данному феномену, но если мы обратимся к тем свидетельствам, которые оставила нам история из жизни пророков, то мы обнаружим с железной необходимостью момент действия этого голоса. Так, например, библейские страницы приводят свидетельства, повествующие о моменте избранничества библейских пророков. «И было ко мне слово Господне: прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народа поставил тебя» (Иер. 1, 4—5).

Священная книга ислама Коран повествует об избранничестве Мухаммада: «Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил — сотворил человека из сгустка. Читай! И Господь твой щедрейший, который научил каламом, научил человека тому, чего он не знал» (96, 1—5)⁶.

Ученый или поэт осознает зов своего таланта и, исходя из собственного желания, садится за письменный стол, входит в лабораторию, встает у мольберта или пускается на поиск древнейших времен, но всегда это — дело личного выбора. Для пророка же — это не зов собственной души, а голос свыше.

Конечно, можно найти огромное количество свидетельств художников, говорящих о том, что и они осмысляют свое собственное творчество не как свободное творчество личности, а как внушенное свыше. Творчество предстает неосознанным. Так оно осмыслялось и, например, философами античного мира, об этом красноречиво говорят и обращения художников к Музе с просьбой даровать им вдохновение. А.Толстой писал:

Тщетно, художник, ты мнишь, что творений своих ты создатель!

Вечно носились они над землею, незримые оку...

И, созида потом, мимолетное помни виденье!⁷

Результат творения предстает отстраненным от своего творца. Но все же здесь внешнее сходство, поэт или иной мастер искусства никогда не рассматривает себя посланником Бога, провозглашающего истину. Скорее можно сказать, что художник (особенно христианин) испытывает внутреннюю драму своего дарования, ибо оно осознается и как искушение, соревнование с Богом в деле творения. В.Ходасевич в стихотворении «Моисей», отталкиваясь от библейского сюжета, в котором рассказывается о том, как Моисей, ведя народ в Землю обетованную на жалобы и просьбу людей

дать им воду, иссяк ее при помощи жезла, дарованного ему Господом у Неопалимой купины, писал:

Но силой дерзости, сей властью роковой,
Не так же и поэт мечтой самодержавной
Преобразует мир перед толпой —
Но в должный миг ревнивым Иеговой
Карается за подвиг богоравный?⁸

Наверное, каждый из великих пророков переживал минуты сомнений и колебаний, прежде чем ступить на стезю, указанную Богом.

Сам факт сомнения необходим, оказывается неизбежен, поскольку человек сталкивается с необходимостью вступить в реальные отношения с иным миром. Преодоление сомнения — шаг к укреплению веры, которая приобретает с этого момента свою определяющую роль. Быть может, лишь Спитаид Заратуштра, один из древнейших пророков, основатель наиболее ранней религии Откровения — зороастризма как об этом свидетельствует Авеста, не знал мук сомнения. Согласно преданию Авесты, когда Заратуштра был в возрасте зрелой мудрости, в период весеннего праздника он пошел к реке, чтобы приготовить священный напиток — саома. В тот момент, когда Заратуштра выходил из воды, он увидел бога, Воха-Ману, который привел его к верховному богу, Ахура-Мазда. Бог объявил Заратуштре, что он его призывает к миссии пророка, на что Заратуштра отвечал: «Для этого я стал принадлежать к тебе с самого начала... Пока у меня есть силы и возможности, я буду учить людей стремиться к истине — аша»¹⁰.

Библейская книга Исход, в которой говорится о призвании Моисея, повествует также о том, что Моисей вначале отказывался, сомневаясь в своих возможностях, в частности, указывал на то, что он косноязычен. Испытывал сомнения и Мухаммад, трижды архангел Джабраил повторял приказание: «Читай!» Красочно об этом говорится в стихотворении Р.М.Рильке «Призвания Магомета»:

Когда к нему в тайник вошел высокий
И чистый ангел, весь светясь огнем,
Он распознал его в мгновенье ока
И попросил его лишь об одном —
О позволение не покинуть крова
Ему, смущенному душой купцу,
Он жизни не читал — и мудрецу
Не слишком тяжело ли это слово?
Но тот с упорством, бьющим через край,
Велел его исполнить приказанья.

Избранничество определяет сущность миссии пророка, у него одна дорога и одно лишь дело — донести до людей Слово Божие, раскрыть им высшую правду, достучаться до людских душ и сердец. Слова пророка Исаии в поэтическом переложении А.Пушкина звучат так:

Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моею,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей.

Предназначение пророка определяет необходимость такой *способности*, которую можно определить как «дар слова». Слово — единственное средство, с помощью которого пророк должен прорваться к человеческой душе, заставить ее откликнуться, быть готовой к принятию высшей правды. Здесь важны два аспекта. Дар слова — это, во-первых, *поэтический дар*. Пророк тот же поэт. Недаром мы так часто обращаемся к поэзии, ее творения — не просто иллюстрация, дабы раскрасить язык презренной прозы, она — знак глубинной созвучности душ поэта и пророка, тождественности их дарований, ибо дело поэта — слово его, дело пророка — также слово его. Родство религиозного и художественного мышления отмечено исследователями издавна, в частности, оно выражается и в том, что для выражения религиозных идей образная форма не есть нечто внешнее, не внешняя лишь оболочка для облегчения понимания, но порождена самой сущностью религиозной идеи, с одной стороны, и уровнем людей, воспринимающих ее — с другой. Конкретность представлений, а не отвлеченные рассуждения в абстрактной форме, которые более соответствуют философской рефлексии. Т. Карлейль в «Герой, почитание героев и героическое в истории» специально отмечал: «Поэт и пророк при нашем современном опошленном понимании их, представляются весьма различными. Но в некоторых древних языках эти два титула составляют синонимы: *vates* означает и пророка и поэта. И действительно, во все времена пророк и поэт, надлежащим образом понимаемые, имеют много родственного по своему значению: оба они проникают в священную тайну природы... а это и есть самое главное»¹⁰.

Величайшие пророки, создатели мировых религий, были наделены поэтическими способностями. Об этом отчетливо свидетельствуют священные книги. Древнейший пласт Авесты — это 17 Гат, поэтических произведений Спитамида Заратуштры. Истинным поэтом предстает создатель ислама Мухаммад. Коран — священная книга религии Ислам — есть запись его поэтических прозрений. Сила Мухаммада среди прочего заключалась в том, что идеи, высказываемые многими его современниками, он сумел облечь в яркую художественную форму. Вот, например, сура 81, в которой описывается последний день — день Суда, приобретающий характер космической катастрофы:

Когда свернется и погаснет Солнце,
 Когда, теряя блеск свой, распадутся звезды,
 Когда, подобно миражу, придут в движение и
 исчезнут горы,
 Когда верблюдицы, несущие во чреве последний
 месяц.

Будут без присмотра,
Когда в стада собьются звери,
Когда распределятся души,
Когда зарытую живьем младенца девочку
расспросят,

За грех какой она была убита,
Когда раскрыты будут свитки
И обнажится небо,
И разожен огонь бушующего ада будет,
Когда приближен будет рай, —
Познает каждая душа, что уготовила себе вперед¹¹.

Пушкин, имея перед собой весьма посредственный прозаический перевод Корана Веревкина, откликнулся циклом «Подражание Корану», и в одном из собственных комментариев отметил: какая слабая физика, но какая великолепная поэзия.

О родстве религиозного и художественного сознания говорит и тот исторический факт, что выдающиеся пророки были представителями восточных культур, поскольку Восток в его оппозиции Западу тяготел не к рационализму, не к логосу, а к мистическому, целостному восприятию мира. Свами Вивекананда имел все основания утверждать: «Голос Азии — голос религии. Голос Европы — голос политики. Каждый велик по-своему. Голос Европы — это голос Древней Греции... Греки жили полностью в этом мире. Они не грезили... они любили прекрасное, но только во внешних проявлениях... В Азии все по-другому... Человек Востока рожден мечтателем, фантазером... Он хочет мечтать о нереальном... Он хочет уйти за пределы настоящего... ум Востока смотрит с презрением на этот вещественный мир и хочет увидеть среди нищеты и смерти нечто неперменное, благодатное, вечное»¹².

Не был лишен поэтического дара и Иисус Христос. Свои идеи он выражал в сжатой, легко воспринимающейся форме, используя метафоры и сравнения, часто прибегая к таким формам литературного творчества, как притчи и афоризмы. Ч.Г.Додд, автор книги «Основатель христианства», в главе «Личность Иисуса» большое место уделил характеристике именно поэтического дарования Иисуса Христа: «Ясно, — писал он, — что перед нами поэтическая натура. Об этом всегда нужно помнить, если мы пытаемся постичь учение Иисуса»¹³. Вспомним лишь один пример из знаменитой Нагорной проповеди: «Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какую мерю меряете, такую и вам будут мерить. И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь?» (Матф. 7, 1—3). Или, например, известнейшая притча о блудном сыне, которая представляет собою яркий образец художественного совершенства.

Обладал несомненным поэтическим даром и создатель буддизма Сиддхартха Гаутама, и он часто использовал афоризмы и притчи, а свою Бенаресскую проповедь, в которой впервые изложил кредо своего учения, он

строит по принципу «темы с вариациями», усиливая тем самым эмоциональное воздействие на слушателей.

Во-вторых, дар слова, *дар ораторского искусства*. С одной стороны, здесь сказывается традиция дописьменной культуры, с другой стороны, это определяется самим характером личных контактов пророка и слушателей. Священные тексты, как правило, доносят устную речь основателя, которая записана позже. Своеобразие устного и письменного слова подчас выявляется текстом священных книг. Письменная фиксация устной речи задним числом, которая стремится сохранить истинный голос пророка, может вызвать у человека, воспитанного традициями письменной речи некоторое недоумение. Вспоминают люди, слышавшие проповеди Кришнамурти: «Записанные на бумагу, его аргументы раздражают, а его логика не убеждает. И все же они звучат так истинно, когда он использует их в разговоре.»¹⁴.

Суть миссии пророка в том, чтобы донести людям слово Божье, раскрыть им высшую правду. Его устами говорит Бог. Однако деятельность пророка несет общественно-политический смысл: ему не дано избежать политических страстей, не дано уклониться от реальных проблем бытия, втягивающих его в жар политических столкновений времени. Как *политический деятель*, пророк, обращаясь к людям, говорит о том, что видит вокруг, что волнует людей, он выражает их помыслы, чаяния и надежды. Эту сторону пророческой деятельности с лаконичной простотой выразил Ю.Марцинкявичус в стихотворении «Пророк»:

Странник одной дороги.
Человек одного слова.
Остановив, спрашиваем:
где твои губы,
где твое сердце,
где глаза твои?
Чудак:
он указал на нас.

Достаточно вспомнить жизнь библейских пророков, чтобы представить себе, насколько их деятельность была переплетена с политическими проблемами тогдашнего времени¹⁵. Иисус Христос, «чуждый политическим распрям не был безразличен к судьбе того народа к которому принадлежал... Конечно, человек был важен для Иисуса как индивидуум, но, помимо того человек этот представитель определенного народа»¹⁶. Мединский период деятельности Мухаммада был по преимуществу период политический и как политик он по праву заслужит высокую оценку. А.Массе, давая обобщенную характеристику создателю ислама, писал: «Впоследствии к дару пророчества присоединился его талант государственного деятеля-дипломата и воина... он умел выжидать благоприятный случай и мог бы сказать: «Время и я»¹⁷. Когда пытаются бурную политическую деятельность

Мухаммада в мединский период вменить ему в вину, то тем самым ставят границу между его пророческой и политической деятельностью. «Этот упрек, — возражал против подобных инсинуаций В.Соловьев, — имеет смысл только при том предположении, что Мухаммад в этот второй период своей жизни уже не считал, а только выдавал себя за посланника Божия»¹⁸. Как общественный деятель пророк должен обладать «абсолютным историческим слухом», слышать «зов времени». Ему дано услышать и увидеть скрытые токи времени, то, что только рождается и сокрыто от всех, но, видимо, ему. Поэтому рождение пророка, приход его в мир — это всегда ответ на запросы времени: время нуждается в пророке, и он приходит.

Редчайшесть сорта пророков определяется не только тем, что в нем объединены в целостную гармонию многие дарования, но и тем, что он должен обладать незаурядным *мужеством* и огромной *силой воли*. Существует огромная разница между пророком и, например, ученым, художником в социально-реальном бытии. Ученый может, разуверившись в своем таланте, или осознав безнравственность своего дела, отказаться от него, проклясть свой ум и труд. Художник может уничтожить свое творение — сжечь рукопись или записать полотно. Пророку не дано такой свободы, пути назад для него не существует, ибо его судьба — не его выбор. Ничто не должно сбить его с пути: ни страх наказания, ни ярость власть имущих, ни посулы богатства.

Пророков бьют и справа, и слева. Обвинения в лжепророчестве, изгнание, мученическая смерть — вот нередкая награда им. Чтобы пройти свой тернистый путь, нужна и вера, доходящая до фанатизма, и стойкость духа. М.Лермонтов эту сторону бытия пророка, трагизм непонимания и неприятия людьми идей выразил в своем известном произведении «Пророк», которое является поэтическим противопоставлением, возвышенной роли поэта-пророка, что звучала в стихах его великого предшественника А.Пушкина:

Провозглашать я стал любви
И правды чистые ученья:
В меня все ближние мои
Бросали бешено каменья...

Почему так часто оказывается права старая истина, что нет пророка в своем отечестве? Вспомним, что об этом неоднократно предупреждал своих последователей Иисус Христос. «...Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем», — доносят нам его слова евангелисты Матфей и Марк. «...Истинно говорю вам: никакой пророк не принимается в своем отечестве», — так, в более жесткой форме, передает мысль Христа евангелист Лука. А Иоанн, быть может, наиболее философичный из евангелистов, придает мысли Учителя еще большую категоричность: «...Сам Иисус свидетельствовал, что пророк не имеет чести в своем отечестве». Христос в Нагорной проповеди подчеркивал сходство своей судьбы

пророка с судьбою пророков Ветхого Завета: «Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас» (Матф. 5, 17).

Итак, почему нет пророка в своем отечестве? Здесь есть несколько моментов. Не останавливаясь на всех, отметим наиболее существенные. *Прежде всего*, дело заключается в том, что для своих современников он выступает как нравственный учитель. Голос пророка — это голос нравственного сознания, новой нравственной идеи, с позиции, которой он подвергает резкой критике привычный мир устоявшихся обычаев и порядков.

Карл Ясперс, характеризуя «осевое время» истории, когда, с его точки зрения, были заложены основы мировых религий, подчеркивал: «Божество неизмеримо возвысилось посредством усиления этической стороны религии»¹⁹. Если представить себе общую логику развития религиозного сознания, то деятельность пророков характеризует ту историческую форму существования религии, когда она в качестве доминантной включает не ритуально-культовую сторону, а нравственное учение. Деятельность Заратуштры, Будды, Христа, Мухаммада — Рубикон, разделяющий эти две фазы исторического бытия религии. Спасение отныне гарантируется не непременно участием в культово-обрядовой деятельности, а тем, насколько во всей полноте жизненной экзистенции человек реализует идеалы нравственного поведения, провозглашенные основателем.

Пророк приходит в мир тогда, когда мир переживает «свои минуты роковые». Историческое бытие в это время характеризуется тем, что привычный, устоявшийся, обжитой мир рушится на глазах: он был, но его уже нет, а новый мир, быть может, желаемый и вожделенный, лишь становится, он будет, но его еще нет. Человек в такой исторической атмосфере испытывает ощущение социального и исторического дискомфорта, поскольку теряет основания устойчивости и осмысленности бытия. Вот в это время и приходит пророк с новым учением, которое и закладывает новые основы человеческого существования, он предлагает новые идеалы человеческого общежития. Он говорит людям: вы почитали ложные идеалы, поклонялись не тем кумирам, шли по пути зла и несправедливости. Он говорит людям: вы должны отринуть от себя то, к чему привыкли, ибо это есть ложь, грех и беззаконие. Он говорит им: следуйте за мной, и я выведу вас к добру и свету, к истине и справедливости.

Не каждый имеет смелость прислушаться и поверить гласу пророка, поскольку это означает сказать самому себе, что ты жил не так, что ты жил не во имя того, что твоя жизнь оказалась несправедливой. Чтобы последовать за пророком, человеку необходимо сделать над собою усилие, совершить огромную духовную работу, отказаться от привычного и удобного, уютного, как домашние тапочки и халат. Да, конечно, «душа обязана трудиться», но не всякий способен на подобный духовный труд. Не просто косность мышления, не просто привязанность к стереотипам и шаблонам, а

неготовность к титаническому духовному труду — одна из причин неприятия и враждебного отношения к пророку.

Первая реакция на призывы учителя, в которых слышится критика, — контркритика, выражающая стремление к самозащите. Может быть, плохо жил, но привычно и не нарушал принятых норм; может быть, плохо жил, но по заветам предков: так жили и до нас.

Пророк, как правило, понимает эту привязанность к прошлому, этот гипноз прошлого, его авторитет. Он отдает себе отчет в том, что резкий отказ от прошлого чрезвычайно болезнен и может вызвать неприязнь. Вслушаемся в голос Христа, посмотрим, как он пытается решить подобную дилемму. Обращаясь к народу, внимающему ему, он говорит: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5, 17—18). А в дальнейшем, когда Иисус Христос преступает к изложению собственной позиции, он использует изящный оборот: «Вы слышали, что сказано древним, ... а Я говорю вам...».

Другая причина неприятия пророка заключается в том, что религиозная деятельность как деятельность творческая приводит к созданию результатов, кои на первых порах воспринимаются настороженно, скептически или отвергаются резко критически. И дело не столько в догматизме приверженцев привычному и старому, сколько в нормальном естественном процессе восприятия всякого нового. Результат творчества трудно поддается оценке, ибо в силу новизны не имеет образца. Он еще не доказал своей общественной ценности, а потому оказывается непонятным. Первым и высшим судьей выступает сам творец. «Ты сам свой вышший суд; // Всех строже оценить сумеешь ты свой труд» — с этим авторитетным мнением трудно не согласиться. Тяжелое, драматическое вхождение новых ценностей в круг уже устоявшихся и признанных — объективная закономерность всякого процесса развития, в котором происходит борьба старого и нового.

В этом процессе важную роль играет механизм сомнения. Подвергая своему скальпелю новое, оно охраняет устойчивость старого, а с другой стороны, критикуя старое, открывает дорогу новому. Этот сложный процесс утверждения результатов творческой деятельности на личностном и индивидуальном уровне приводит к трагедиям. Это грустно, но такова реальность бытия.

Еще одна причина важна. Дело в том, что едва пророк оповещает о выстраданной им идее, как ее начинают растаскивать, примитивизируя, из популистский амбиций упрощая ее. Как правило, такие последователи схватывают в новом учении лишь внешний, поверхностный слой, не давая себе труда проникнуть в глубинные пласты новой истины. Как огонь, который притягивает к себе наряду с нуждающимися в тепле людьми и всякую мошкарку, так и свет нового мышления привлекает к себе сонм людей, чувству-

ющих и знающих только конъюнктуру — это лжепророки. Армия их создает тот неблагоприятный фон, на котором недоверчиво воспринимается истинный пророк. Конечно, время все расставляет по своим местам, и каждый получает по своим заслугам, но пока люди созреют, лжепророки приносят немало труда. А. Плещеев оптимистично писал:

Жрецы греха, пророки тьмы!
Напрасно вы постыдной ложью
Затмить хотите правду божью,
Сердца опутать и умы!
Бессильны злобы ухищренья,
Бессильно жало клеветы:
Свободы пылкие мечты,
Ко благу честные стремленья
Вам не убить! Года пройдут,
И лжи замрет бесследно голос,
Зерно добра даст пышный колос,
А ваши плевела сгниют! —

Это так, но тем не менее победа дается порой слишком дорогой ценою. Конечно, среди лжепророков оказываются порой и те, кто не понял новой истины, но был искренен. Но эта другая ситуация, она требует самостоятельного разговора.

Итак, кто же он — пророк?

Он — поэт, владеющий искусством слова, способный воплотить мысли в поэтические образы. Он — общественный и политический деятель, чутко слышащий нужды времени и выражающий потребности эпохи. Он — оратор и пропагандист, способный доказать людям ценность новых материалов, норм и образа жизни. Он — учитель нравственности, утверждающий в жизни новые, более гуманные политические нормы, и, наконец, все эти свойства его многогранной личности объединяются в том, что он — творец, создатель новой религиозной идеи.

До сей поры мы пытались набросать контуры портрета. Основанием служили субъективные рассказы самих пророков, во-первых, а во-вторых, реальность истории религии, так как она зафиксирована сегодняшним состоянием религиоведческого знания.

Посмотрим теперь на пророка с точки зрения, который формируется в сознании современника, то есть попытаемся реконструировать образ пророка в глазах тех, кто принадлежал с ним одному и тому же фрагменту текущего времени.

Грубо можно выделить два типа образа пророка у современников: образ, складывающийся у последователей, и образ, складывающийся у противников пророка. Что касается вторых, то их позиция выражается в максиме «Нет пророка в своем отечестве», он или хитрец-лжец, или заблуждающийся, но во всяком случае, тот, кто не владеет истиной.

Для последователей же пророк, прежде всего, харизматический лидер. Харизма (греч. *charisma* — милость, общественный дар) характеризует реального человека. Харизматический лидер — человек, наделенный в глазах его последователей авторитетом, основанным на исключительных качествах личности: мудрости, героизме, святости (о героизме как необходимом свойстве пророка мы уже говорили, что касается святости, об этом речь впереди), мудрость же — дар божий.

М.Вебер, начиная главу о пророках, говорит: «Под “пророком” мы будем понимать обладателя личной харизмы, возвещающего в силу своей миссии религиозное учение или волю Бога»²⁰. Харизматический облик обусловлен в немалой степени теми качествами и волевыми характеристиками, о которых речь шла выше. Харизма является своеобразным основанием для осуществления контакта пророка с людьми, к которым он обращает свое учение. Здесь происходит смыкание разных вер — веры пророка в свое избранничество, волею которого он несет слово Божие людям, и веры людей, слушающих его, но не обладающих этим знанием. Их вера есть доверие (доверие, вера до веры как личного, внутреннего знания). Это доверие к тем, которые имеют личный опыт видения истины. Г.Померанц в свете этого раскрывает смысл известной фразы Ф.М.Достоевского: «Если бы как-нибудь оказалось, что Христос вне истины, то я бы предпочел бы остаться с Христом вне истины, чем с истиной вне Христа»²¹. Наличие веры как доверия — основа исторического бытия религии, в том смысле, что надо иметь веру в Бога, а не искать ее с помощью разума.

Здесь мы должны остановиться еще на одной способности пророка, едва ли не главной, а именно: на его способности к непосредственному переживанию божества, понимаемому как Абсолют, вне зависимости от того, как Абсолют именуется в конкретно-исторических условиях и культурных традициях: нирвана, мировая душа, дао, Бог как субъект и т.д.

М.Вебер различал «виртуозную» и «массовую» религиозность, справедливо полагая, что первая есть способность избранных. «Погружение в нирвану, единение с божеством в созерцании, оргиастически или аскетически обретенная одержимость были доступны далеко не каждому... — писал он. — Уже на раннем этапе истории религии мы видим существенное неравенство в религиозной квалификации людей... «Героическая», или «виртуозная», религиозность противостояла «массовой» религиозности — при чем под массовой, следует, конечно понимать не тех, кто занимает более низкое положение в мирской, сословной иерархии, а людей, не обладающих «религиозным слухом»²². П.Тиллих также проводит различие между «сакраментальной» и «мистической» верами. Для первой характерно чувство разделенности на объект поклонения и субъект. Мистическая вера характеризуется тем, что исчезает «всякая конкретность в бездне чистой божественности... Мистики осознали, что истинное содержание веры в смысле предельного интереса невозможно ни отождествить с частью ре-

альности, как того желает сакраментальная вера, ни выразить на языке рациональной системы. Они есть дела экстатического опыта...»²³. О слиянии, единении индивидуальной души с Богом, в результате чего происходит радикальное изменение человека, который уже не является как бы самим собой, писал еще Плотин. Человек «сливается с Высшим, погружается в него; лишь мысленное усилие могло бы разделить его с миром; <...> но вот уже нет ни движения, ни страсти, ни внешних влечений; разум, интеллект и само «Я» не имеют более четких границ <...> все сущее находится в равновесии и человек ни склоняется ни к чему-то вне себя, ни обращается во внутрь себя»²⁴.

Для опыта пророка характерно непосредственное видение Бога, слияние с ним, когда исчезает граница, разделяющая «Я» человека и Бога. Чувство полного слияния, тождества личности и мироздания, это состояние, когда «угасает сознание индивидуальности, оно растворяется и расплывается в бесконечном бытии, и в этом нет ничего неясного... когда утрата личности (если человек был ею) кажется не концом, а началом подлинной жизни», — отмечал А.Теннисон²⁵.

В связи с этим становится ясным принципиальное отличие деятельности пророка от деятельности других «профессионалов» религии и светской жизни, деятельность которых во внешних формах весьма схожа и во внешних проявлениях, оказывается, порою трудно уловить границы, их разделяющие. Уже упомянутый М.Вебер подчеркивал, сравнивая деятельность пророка и священнослужителя: «...авторитет священнослужителя основан на священной традиции, напротив, пророк притязает на этот авторитет в силу личного откровения или своей харизмы»²⁶. Авторитет священнослужителя вручается ему его должностью, доверие к нему как к эмпирической, реальной личности — экстраполяция доверия к должности. Срабатывает механизм необходимости доверия как основы всякого общения и всякой коммуникации.

Священник легитимирован своей должностью, пророк же действует в силу личного дарования, и он должен доказать свое право на свою деятельность, право на возможность даровать спасение. Личностные качества священнослужителя могут вызывать неприятие верующего, но это не является препятствием для выполнения им профессиональной обязанности. Этой силы традиции у пророка нет, и потому его личностные качества подчас оказываются весьма существенными с точки зрения того, появятся ли у него последователи. Священник имеет экономическую заинтересованность в своей деятельности, она должна быть вознаграждена. Деятельность пророка же сущностно безвозмездна. Он несет в мир идею ради самой идеи, награда в ней самой. В этом опять же есть сходство пророческой деятельности с деятельностью художника. Гете писал:

Ich singe, wie der Vogel singt,
der in den Zweigen wohnet;

das Lied, das aus der Kehle dringt,
ist Lohn, der reichlich lohnet²⁷.

Апостол Павел специально подчеркивал эту сторону деятельности, аналогично дело обстоит и в буддизме, устав буддийских монахов указывает на недопустимость превращения в профессию произнесения проповеди.

В силу этого же обстоятельства пророк отличается от законодателя. Конечно, например, Моисея можно рассматривать и как законодателя, но, по существу, пророческая деятельность не устанавливает своды законов, поскольку для пророка изменение социального миропорядка не является целью. Иисус Христос не ставил перед собою цели социально реформировать современное ему общество, попытки представить его социальным реформатором не имеют перед собою достаточной почвы. Заратуштра также видел свою задачу в утверждении нравственной основы религиозной деятельности, его знаменитая триада — единство слова, действия и мысли — выражает это стремление. Будда, как известно, сознательно уходил не только от обсуждения социальных проблем, но даже и от решения метафизических вопросов, поскольку главная цель его деятельности — спасение. Он сам говорил: «Как воды моря имеют один вкус соленый, так и мое учение имеет один вкус — вкус спасения».

Есть определенное сходство в деятельности пророка и нравственного учителя. Отношение «учитель — ученик» является одним из фундаментальных человеческого сообщества, в основе этих отношений лежит идея почитания учеником учителя. Учитель должен вызывать чувство личного к себе уважения. В этом смысле взаимоотношения Иисуса Христа с апостолами, Мухаммада с первыми последователями (мухаджирами), отношение ученика к гуру в восточных традициях близки отношению учитель — ученик. Но здесь же видится и главное отличие — пророк возвещает идею спасения, он использует одну лишь форму — форму проповеди, учитель же никогда не прибегает к эмоциональной проповеди. Можно вспомнить взаимоотношение учителя и ученика, например, в пифагорейском сообществе, в академии Платона, в лицее Аристотеля, но во всех этих сообществах, несмотря на глубочайшее уважение учеников к учителю, ставилась задача не возвещения истинного откровения, а поисков путей к обретению истины. Главное для пророка — возвещение религиозной истины, дарующей спасение и обретенной в силу лично воспринятого откровения²⁸.

Итак, в чем же историко-культурное значение пророка и какое отношение его деятельность имеет к сакральному? Для ответа мы должны повториться и вернуться к вопросу о месте религии в культуре. При этом сейчас важен момент, характеризующий процесс реального образования конкретной общественной целостности, механизма ее сохранения и выработки новых символов этой целостности. Создание новых символов целостности и смысла общественной жизни — вот стратегическая задача религии²⁹.

Пророк является той личностью, деятельность которого способствует

формированию определенной целостности и выработки ее символа. Он сам своим бытием как посланника Божия придает статус сакральности фундаментальным основам возникающего общественного коллектива. С.С.Аверинцев охарактеризовал заключение завета Моисея с Яхве следующим образом: «Это кульминация всего повествования «Книги исхода»: рождение народа как сакральной общности...»³⁰

Логика заветов в Ветхом Завете от договора с Адамом через завет с Ноем, затем с Авраамом ведет к договору, заключенному на горе Синай, важной чертой которого является идея избранничества. Яхве избирает евреев: «...вы будете у Меня...народом святым» (Исх. 19,6). Избранничество — это не мысль об исключительности еврейского народа по отношению к другим народам, а идея создания общности по воле Бога, и святость этого народа — долг, избрание не привилегия, а большая ответственность, прежде всего духовная: «Только вас возлюбил Я из всех племен земли, Поэтому и взыщу с вас за все зло ваше» (Ам. 3,2). А.Мень подчеркивал: «Не потому Израиль стал народом Божиим, что он лучше или выше других, но потому, что ему предназначено принять Откровение, быть его сосудом и носителем»³¹.

В Новом Завете создание новой — христианской — общины, ей также придается идея избранности, но содержание избранничества наполняется новым качеством. Святым является духовная связь людей, в этом, в частности, заключен сакральный смысл известной максимы: «Нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3, 11). «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят; а этот храм — вы» (I Кор. 3, 16—17).

Ф.Энгельс в статьях, посвященных раннему христианству, характеризовал его как «крупное», «великое», «революционное движение», возникшее как выражение потребностей и надежд избавления от рабства и нищеты в грядущем наиболее угнетенных слоев в Римской империи³².

Революционность христианства ранней поры имеет не только социально-политический смысл, но и духовный, ибо оно предложило новую систему ценностей и ориентаций, имеющих в основе поклонение идеалу, утверждавшему свободу духовному миру человека «санкционировавшую проявление индивидуальности в индивиде»³³.

Христианством предлагались иные основания жизни, иные фундаментальные основания человеческих взаимоотношений. Если в самом общем виде очертить принципиальное отличие оснований того бытия, которое было связано с Декалогом, от тех, что предлагались Нагорной проповедью, то оно заключается в следующем. В основе общества, сцементированного законом, обретенным на Синае, лежит принцип справедливости возмездия, возможности зла быть средством утверждения добра. Нагорная проповедь провозглашает не право на возмездие, а любовь. Лю-

бовь как всеопределяющий принцип сакрализуется тем, что провозглашается Богом.

Возникновение буддистской общины сангхи, мусульманской уммы — примеры создания новых целостностей, гомеостазис которых поддерживали принципы, принимающиеся последователями в качестве священных. Границы, отделяющие избранных, были зримы и четки в рамках профанического мира, «границы внутреннего пространства очерчены в христианстве церковью (телом Христовым, где находится и место отдельной личности), в исламе — уммой, в буддизме — сангхой»³⁴.

Пророк, предлагая новые основания человеческого общежития, указывает путь, путь спасения. Он не предлагает практического преобразования этого мира, а указывает на идеал, на образ совершенного бытия. Этот образ не просто принимается личностью, а переживается, входит в глубины человеческой души, теряя силу внешней принудительности.

ОЧЕРК ВТОРОЙ

РЕФОРМАТОР И МИССИОНЕР: ДИАЛЕКТИКА САКРАЛЬНОГО И ПРОФАННОГО В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ РАКУРСЕ

У поэта С. Орлова есть стихотворение «Второй», близкое по своей сути теме, к которой мы приступаем:

Дорогу делает не первый,
А тот, кто вслед пуститься смог,
Второй.
Не будь его, наверно,
На свете не было б дорог.
Ему трудней безмерно было —
Он был не гений, не пророк —
Решиться вдруг, собрать все силы,
И встать, и выйти за порог.

<...>

И первый лишь второго ради
Мог все снести, мог пасть в пути...
Я во второго больше верю.
Я первых чту. Но лишь второй
Решает в мире, а не первый,
Ни бог, ни царь, и ни герой.

Существо проблемы заключается в том, что если новая религиозная идея останется лишь в голове и душе самого творца, она не сможет приобрести реальную историческую жизнь — для этого она должна воплотиться в душах и сердцах людей, стать основой их бытия. Конечно, эту работу — вынос идеи за границы своего личного бытия — пророк осуществляет сам. У него появляются ученики, последователи, сочувствующие; очень часто сами пророки организуют практическую жизнь своих последователей. Гаутама разрабатывал правила жизни первых религиозных общин, Мухаммад в Медине устанавливал правила и порядок намаза, построил первую мечеть, Баха-Улла — создатель религии Бахаи — сам руководил жизнью организации первых своих приверженцев. Но не все пророки обладают хорошими организаторскими способностями, да и жизнь пророка часто обрывается слишком рано, а потому основная работа по практическому осуществлению идеи основателя ложится на плечи «вторых». И в самом деле: не будь их, даже самые великие и прекрасные идеи канули бы в Лету.

Лишь реальная жизнь огромного числа «вторых» является оправданием жизни «первых», то есть пророков.

Сонм последователей многолик, мы же остановимся на характеристике деятельности реформатора и миссионера.

Реформатор (лат. *reformatio* — преобразование) — тот, который сознательно изменяет, преобразует некоторые идеи учителя, не меняя смысла учения. Реформатор — представитель творческой деятельности, результатом которой является новое содержание, но оно существует в рамках заданной пророком парадигмы. Трудно переоценить роль деятельности реформатора в исторической перспективе развития религии. Пророк рождает новую идею в состоянии вдохновения или экстаза, в минуту откровения или озарения — в этом его историческая миссия. Реформатор более спокоен и трезв, более расчетлив и осмотрителен. Он выполняет иную задачу — способствует практическому осуществлению идеи учителя. При этом он должен, не отказываясь от основополагающих взглядов пророка, изменить их, приспособляя к конкретно-историческому контексту.

Первый вопрос, который требует осмысления, это вопрос о необходимости реформаторства как вида творческой деятельности в истории религии. Необходимость реформирования определяется рядом объективных обстоятельств. Прежде всего мощное воздействие оказывает социально-исторический контекст. Время своей духовной атмосферой, содержанием, пестротой социальной структуры, напряжением социальных отношений является тем заказчиком, от воли и желания которого зависит содержание и характер «музыки».

Библейские Деяния Святых апостолов содержат следующий сюжет. На территории, где были основаны первые общины последователей Иисуса Христа, к ним было чрезвычайно враждебное отношение со стороны приверженцев старой религии. Одним из самых непримиримых гонителей первых христиан был человек по имени Савл. Он «терзал церковь, входя в дома и, влача мужчин и женщин, отдавал в темницу» (Деян. 8, 3). Ненависть Савла была столь велика, что однажды он, «еще дыша угрозами и убийством на учеников Господа, пришел к первосвященнику и выпросил у него письма в Дамаск к синагогам, чтобы кого найдет последующих сему учению, и мужчин и женщин, связав, приводить в Иерусалим» (Деян. 9, 2 — 3).

По дороге в Дамаск Савл услышал голос Иисуса, который повелел ему ожидать в Дамаске своего посланника, что Савл и сделал. Когда пришел посланник Бога, некто Анания, и возложил на Савла руки, тот «прозрел и, встав, крестился» (Деян. 9, 18). Савл умер — родился апостол Павел.

Апостол Павел — человек, с деятельностью которого связана ранняя реформа христианства, благодаря которой оно смогло выйти за рамки иудейской культуры и приобрести характер мировой религии. Иисус Христос вырос и проповедовал среди приверженцев иудаизма. И как знать, не осталось бы его учение лишь сектой в рамках иудаизма, если бы деятель-

ность Павла не способствовала тому, что очищенные от внешних черт иудаизма идеи Иисуса Христа стали приемлемыми для представителей иных культур, прежде всего эллинистической. Так, в частности, Павел отменил для приверженцев новой религии обязательность обряда обрезания.

Этот вопрос специально обсуждался на Апостольском соборе в Иерусалиме в 49 г. Споры, которые разгорелись на соборе, были подытожены в речи апостола Иакова: «Посему я полагаю не затруднять обращающихся к Богу из язычников, а написать им, чтоб они воздерживались от оскверненного идолами, от блуда, удавленины и крови, и чтобы не делали другим того, чего не хотят себе» (Деян. 15, 19 — 20). Напряжение между сторонниками старых обрядов и теми, кто полагал, что ритуальный закон утратил значение и необязателен для язычников, не спадало и после собора, и апостолу Павлу приходилось доказывать необязательность обряда обрезания.

Чрезвычайно важной оказалась деятельность Павла по снятию пафоса социальной критики, которая содержалась в учении Иисуса Христа. Христос обращался по преимуществу к обездоленным, униженным, гонимым; он убеждал их, «что легче верблюду пролезть через игольное ушко, чем богатому войти в Царствие Небесное». Здесь нет противоречия с тем высказыванием, что пророк не является социальным реформатором. Слова Иисуса Христа имплицитно содержали социальный пафос, определенный той социальной средой, в которой действовал Иисус Христос. Латентно содержащиеся идеи социальной критики могли быть актуализированы, и тогда с ними приходилось бы считаться. Этот, потенциально содержащийся в словах Иисуса Христа, революционный смысл не в малой степени способствовал настроенному отношению к его учению со стороны внешнего мира.

Павел отказывается от столь резко отрицательного отношения к богатым и власти имущим. В Послании к римлянам, авторство которого приписывается Павлу, говорится: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекают на себя осуждение» (Рим. 13, 1). Такая позиция Павла позволяла установить компромисс между нарождающейся христианской церковью и государственной властью — компромисс, который в конечном счете способствовал осуществлению исторической метаморфозы, произошедшей с христианством: религия, возникшая в среде рабов и нищих, выражающая их чаяния и надежды, через триста лет смогла стать государственной религией, то есть быть идеологическим выражением власти имущих, которые в самом начале истории христианства встречали учение враждебно.

Павел конкретизировал идеи основателя христианства, исходя из реальных особенностей национальных взаимоотношений той поры. В Послании к галатам он говорит: «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса;

все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже ни иудея, ни язычника...» (Гал. 3, 27 — 28). Здесь мы видим дальнейшее развитие великой идеи Христа: («Все люди — братья») утверждение нового понимания человека, формирование идеи человечества как единства людей, независимого от социального положения и национальной принадлежности. Историческое бессмертие учения Христа стало возможным потому, что оно оказалось принято иными, чуждыми иудаизму культурами, и было способно подняться над узкими границами национальности. Время течения, и его течение предлагает все новые и новые контексты истории, в рамках которых бытийствует религия, что делает проблему реформаторства постоянной, необходимой.

Ярким примером реформаторства, вызванного давлением внешнего для религиозной идеи социально-исторического контекста, является деятельность Мартина Лютера. Он жил и творил в период Реформации, который был если и не совсем тождествен, то духовно близок Возрождению. Это была переломная эпоха, сложная драматическая атмосфера которой во многом определяла отношения между людьми и восприятие ими мира. Э.Соловьев справедливо отмечает, что личностная загадка реформатора кроется в напряженном сюжете исторического времени². М.Лютер — выдающаяся, противоречивая личность: религиозный реформатор, давший импульс новому направлению религии; активный общественный деятель, один из создателей немецкого литературного языка; человек страстной, огромной воли, имевший мужество во время суда в Вормсе гордо ответить своим судьям: «На этом я стою и не могу иначе». Он упорно защищал свою правоту, и никакие угрозы не могли поколебать его стойкости и уверенности. Образ реформатора не раз привлекал внимание художников. Так, И.Р. Бехер в поэме «Лютер» рисует образ стойкого монаха, смело бросившего вызов Ватикану:

«Как веруешь? Зачем плодишь раздор?» —
Воскликнул император пред рядами,
А эхо раскатило: «На костер!» —
И в сотне глаз заполыхало пламя.

Монах не дрогнул. Выпрямивши стан,
Он ощутил опору и подмогу
В страданиях бедных горемык-крестьян,
В долготерпенье братии убогой...
На золотую навалась скамья,
Сидела туша с головой свинячьей.
Монах вскричал: «На этом я стою,
И, бог судья мне, не могу иначе!»³.

Лютер, выходец из семьи богатого бюргера, против воли отца поступил в Августинский монастырь. Чтение Библии, знакомство с трудами отцов церкви, стремление к внутреннему самосовершенствованию способство-

вали критическому взгляду Лютера на современную ему религиозную жизнь. Будучи истинным сыном своего времени, он сформулировал новое понимание сущности религиозной веры, вопреки традиционному учению католицизма объявил ненужность церкви и духовенства, отрицал необходимость посредничества духовенства в общении человека с Богом, провозгласил *solo fidei* — спасение только верой.

В это время остро ощущалась сотериологическая проблема (проблема спасения). Католическая церковь пропагандировала взгляд, согласно которому лишь сакральная деятельность гарантирует спасение. Что же касается профанической деятельности, то она объявлялась бесполезной для спасения, хотя и дозволялась. Человек мог заниматься любым делом, но не должен был думать, что этого достаточно для спасения. Значение для будущего спасения профаническая деятельность приобретала лишь тогда, когда она сама или ее результат жертвовались в пользу церкви. Складывалась следующая ситуация: с одной стороны, сакральная деятельность накапливала необходимые добродетели для спасения, а с другой — профаническая деятельность накапливала ценности, которые можно было бы обменять на накопленные сакральной деятельностью блага. Такое положение дел не способствовало развитию активности, предпринимательства, желанию развивать профаническую деятельность, что было требованием времени. Необходимо было найти религиозно-нравственное оправдание профанической, мирской деятельности людей. Эта работа и была выполнена Лютером. Пафос борьбы Лютера против продажи индульгенций в качестве результата имел то, что «в противовес католической точке зрения моральное значение мирского профессионального труда и религиозное воздаяние за него чрезвычайно возросли... каждый человек должен оставаться в том призвании и состоянии, которые даны ему Богом, и осуществлять свои земные помыслы в рамках этого данного ему положения в обществе»⁴.

Для реформаторской деятельности Лютера характерно то, что сам Лютер свою деятельность рассматривал не как реформу, а как возвращение к истинной вере, то есть для обоснования своей правоты использовал аргумент традиции.

Необходимость реформаторства вызывается также и особенностями содержания религиозной веры. Так, например, для христианства характерна идея второго пришествия Иисуса Христа. Официальная церковь никогда не говорила о дате этого события, ибо «пути Господни неисповедимы», а верующий должен лишь ждать и надеяться. Образ будущего спасения выполнял нравственно-дидактическую функцию, он призван был служить ориентиром для тех нравственных ценностей, которым человек обязан следовать здесь, в земной жизни.

Вера во второе пришествие, вызванная горячим стремлением к справедливости и прекращению страданий в жизни, приводила к поискам конкретных дат. Так, например, летом 1831 г. проповедник из города Хэмлтон

У.Миллер объявил, что он вычислил точную дату второго пришествия — 21 марта 1841 г. Он убеждал прихожан, что приход мессии будет зримым. Миллер опубликовал книгу, в которой предоставил доказательства, основанные на анализе книги пророка Даниила. Поверившие ему люди были разочарованы: пришествия не состоялось. Разочарованный и подавленный сам, У.Миллер, углубившись в чтение Библии, высчитал новую дату, но и этот срок оказался ошибочным. Покинутый всеми, он умер в одиночестве в 1849 г., но его идея продолжала жить среди последователей, утверждавших, что Христос явился, но оставался невидимым. Наиболее талантливой и энергичной последовательницей Миллера была Е.Уайт. Она описала свои видения в многочисленных книгах. Благодаря ее организаторской деятельности произошло объединение сторонников в Церковь седьмого дня. За прошедшие 150 лет ее последователи оформили направление, известное как адвентизм (от лат. *adventus* — пришествие); адвентистов объединяет вера во второе пришествие Иисуса Христа не в отдаленном, неизвестном будущем, а в ближайшее время.

Реформаторство часто обусловлено и закономерностями самодвижения религиозной идеи. Пророк формулирует принципиальные положения, реализация которых требует разработки догматов, системы культово-обрядовых действий, дисциплинарных правил, регламентирующих жизнь общины единомышленников. Все это ведет к различным интерпретациям исходных положений. Борьба между ними порой приводит к резкому расхождению среди сторонников одного религиозного направления и к оформлению самостоятельных учений. «Индивидуальные особенности многочисленных направлений зависят прежде всего от того, какие проблемы будут выдвинуты данной школой на первый план и какие будут оставлены без внимания», — отмечал по этому поводу известный исследователь буддизма О.О.Розенберг⁵.

Идея спасения и путь, ведущий к нему, составляли ядро учения Гаутамы. По мере распространения идей основателя буддизма активно обсуждались вопросы, кто, когда и как может обрести спасение — достичь нирваны. Конкретное решение этих вопросов — демаркационная линия, отделившая ортодоксальную форму буддизма — хиньяну — от махаяны, а затем и от ваджраяны. Последователи ранней формы буддизма исходили из того, что лишь бхикшу (монах) способен осуществить переход из океана сансары, преодолеть круговорот бытия и сбросить путы кармы.

Уже во время второго сангиты в Вайшали (IV в. до н.э.) последователи Гаутамы разделяются на два течения, заложив основы появления новых течений в буддизме. В начале новой эры разворачивается деятельность Ашвагхоши и Нагарджуны. Традиция тхеравады отталкивает от себя концепцию названных мыслителей, что приводит формированию махаяны, по крайней мере такого ее направления, как мадхьямика, провозглашающего возможность достижения нирваны без обязательного ухода в монастырь.

Через две тысячи лет после смерти Гаутамы последователь его учения Цзонкаба (Цзонхава) осуществил радикальные преобразования, в результате которых в палитре религиозных направлений появилась новая краска — ламаизм.

Тибетец из Амдо, подлинный основатель ламаизма, незаурядная личность, автор огромного литературного наследия, среди которого главное сочинение — «Великий путь по ступеням мудрости» (Лам-рим чэн-по, или Ламрим), Цзонкаба заслужил звание Великого реформатора. Уже в молодые годы во время странствий по монастырям Тибета он глубоко усвоил тонкости хинаяны и махаяны, философию йогачаров и тайны тантризма, снискал всеобщее уважение и авторитет. С группой учеников в окрестностях Лхасы он заложил направление гелукпа — школы добродетели, — в которой стремился соединить теорию Нагарджуны о шуньяте с учением о мантрах и практикой созерцания.

Цзонкаба стремился синтезировать важнейшие положения южного и северного буддизма. «Ламрим можно рассматривать как некое подведение итогов почти двухтысячелетнего пути развития буддийского учения о религиозном спасении...» — отмечает исследователь буддизма А.Н.Кочетов⁶.

Ламаизм предстает как слияние трех потоков, то есть «трех колесниц спасения» — хинаяны, махаяны и ваджраяны. Цзонкаба сформулировал учение о трех личностях: «малой», которая погружена в мир и не думает о спасении; «средней», которой известны четыре благородные истины спасения и которая реализует путь хинаяны; «высшей», которая понимает роль бодхисаттв и применяет приемы мистического созерцания, разработанные махаяной и ваджраяной⁷.

Важной стороной нового пути — ламаизма — является упорядочение Цзонкабой монашеской дисциплины и культа, что было в немалой степени обусловлено общественным положением духовенства в Тибете в XV в., которое занимало особое, исключительное место, обладало не только экономической, но и большой политической властью, что привело к возникновению в Тибете мощной теократии. Ориентируясь на религиозные потребности масс, Цзонкаба утверждал возможность облегченного и ускоренного пути к достижению спасения, что контрастировало с идеей раннего буддизма, согласно которой путь к нирване длителен и труден и пройти который должен сам человек, рассчитывая лишь на свои силы. С точки зрения Цзонкабы, облегчение и ускорение достигаются почитанием будд, бодхисаттв и главное — содействием лам. В связи с этим классическую формулу спасения — триратна, то есть «три драгоценности»: Будда, учение, монашеская община, — Цзонкаба дополнил учением о необходимости наставника, профессионала, наделенного особыми качествами: преклоняюсь перед Буддой, преклоняюсь перед учением, преклоняюсь перед общиной, преклоняюсь перед своим духовным учителем (ламой). Теорию

перерождения, которой придерживался сам Гаутама, Цзонкаба дополнил теорией воплощения, согласно которой высшие ламы приобретают божественный статус, являясь воплощением какого-либо Будды.

Цзонкаба разработал сложную систему церковной иерархии, устав ламаистских монастырей, установил безбрачие лам, разрешил им иметь собственность. Ламаизм — детище Цзонкабы — сегодня имеет широкое распространение и на территории России.

История всех мировых религий знает много имен реформаторов; знакомство с деятельностью даже самых известных из них не входит в нашу задачу. Наша цель заключается в том, чтобы очертить границы той роли, которую реформатор исполняет в истории религии. Деятельность реформатора, творческая по своей природе, не приводит к слому границ парадигмы, а осуществляет изменение изнутри.

* * *

Миссионерство (от лат *missio* — посылка, поручение) — одна из важнейших форм религиозной деятельности, прежде всего тех религий, которые называются мировыми. Его цель определяется самим характером мировых религий, их наднациональной природой. Отказываясь от исключительной принадлежности к какой-то одной культурной среде, мировая религия в самой себе несет стремление преодолеть границы материнского лона и как следствие этого — испытывает внутреннюю потребность в экспансии. Миссионерство и предстает определенной формой экспансии, оно есть и средство, и путь распространения веры в мировом пространстве.

Содержание миссионерства определяется целевой задачей — обращением людей в истинную веру. В истории христианства этот вид деятельности был завещан Иисусом Христом. Собрав перед своим вознесением одиннадцать учеников, он напутствовал их: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам...» (Мф. 28, 19 — 20).

«Все народы» — глобальная стратегическая цель, в основе которой лежит убежденность в обладании истинным знанием. В неудовлетворенности локального бытия, границы которого определены самим фактом «рождения» новой веры, сказывается претензия не только на единственность владения истиной, но и желание поведать это и другим народам; здесь также выражается глубинная суть христианства — любовь и обещание спасения.

Другой стороной содержания миссионерства является стремление вернуть заблудших в лоно церкви. Так, христианская церковь не только всегда утверждала возможность наставления грешника на праведный путь, но считала это важнейшим своим предназначением. В Евангелии от Луки читаем: «На небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лк. 15, 7.).

Великий смысл знаменитой притчи о блудном сыне заключается именно в прощении, дарованном отцом. Миссионерство выступало своеобразной формой психотерапевтической деятельности.

Еще одна сторона, характеризующая своеобразие миссионерства, заключается в том, что оно является просветительно-пропагандистской деятельностью. Дело и величие миссионера не в том, чтобы одаривать мир новыми идеями — это миссия пророка, — а в том, чтобы неустанной просветительской деятельностью пропагандировать и утверждать учение пророка. Миссионер — не светило: он светит не своим, а отраженным светом, но благодаря его энергии и беззаветной работе учение пророка приобретает долгую жизнь во времени и пространстве.

Значение миссионерства не ограничивается рамками истории религии. Чрезвычайно важной в общен историческом аспекте чертой является то, что миссионерство представляет собою вид культурологической деятельности: это путь и форма встречи культур, средство, обеспечивающее их диалог. И до появления миссионерства история знала феномен встречи разных культур, мировоззрений, вер. Но раньше дело ограничивалось лишь любознательностью, знакомством с иными верованиями, обычаями, образом жизни. Даже победители, восхищаясь, удивляясь или насмехаясь над чужими, никогда не навязывали свою веру другому народу, не отдавали своих богов. Суть же миссионерства именно в том, что «своя» религия сознательно навязывается другим. Эти «другие» — язычники — живут во тьме, в незнании. Миссионер предстает в качестве просветителя. Для его самосознания характерно то, что он несет истинную веру не в противовес другой истинной вере, а идет к людям, которые «не доросли» до истинной веры, не знают ее, а потому нуждаются в просвещении.

Перед миссионером, таким образом, возникает проблема, которая раньше не существовала, — проблема «культурной совместимости». Миссионер должен прочувствовать ту культурную среду, в которую он несет свое учение, — почву, в которую он бросает зерна. «Зерно» и «почва» должны соответствовать друг другу. Вспомним знаменитую притчу Христа о сеятеле: «Вышел сеятель сеять семя свое, и, когда он сеял, иное упало при дороге и было потоптано, и птицы небесные поклевали его; а иное упало на камень и, взойдя, засохло, потому что не имело влаги; а иное упало между тернием, и выросло терние и заглушило его; а иное упало на добрую землю и, взойдя, принесло плод сторичный» (Лк. 8, 5—8).

Уровень соответствия «почвы» и «зерна» приводит к различным последствиям. Рассмотрим результаты миссионерской деятельности на Урале, которую вели как сторонники христианства, так и приверженцы ислама. К народам Урала ислам проник через Волжскую Булгарию, где позиции ислама утвердились в X в. После принятия ислама булгары стали активными миссионерами и распространяли ислам на Урале. Башкиры и татары, составлявшие большинство населения Урала, также приняли ислам.

После присоединения Казанского ханства к России (XVI в.) начинается мощная миссионерская деятельность православия среди татар и башкир, в которой объединились усилия как православной церкви, так и экспансионистские устремления Русского государства, мощь которого должна была способствовать эффективности утверждения христианских идей. Огромное количество мечетей было разрушено, отправление культа было затруднено, многие под страхом смерти принимали христианство, но, когда после указа Екатерины II в 1789 г. было учреждено Оренбургское магометанское духовное собрание во главе с муфтием, началось возрождение ислама. Многие люди, принявшие христианство, возвратились в ислам, рассматривая мусульманскую веру как фундамент национальной культуры.

Почему же татары и башкиры приняли ислам, а не христианство, несмотря на то, что оно насильственно насаждалось в течение столетий? Напрашивается очевидный ответ: ислам был принят до христианства. Внешнее давление со стороны государства привело к формальному принятию христианской веры, и, как только давление уменьшилось, народы вернулись к исконной вере. В определенном смысле подобный ответ резонен и, казалось бы, не противоречит историческим фактам, но следует принять во внимание, что и ислам был для народов Урала привнесенным извне явлением. Успехи его не могут быть объяснены исключительно тем, что представители мусульманской веры первыми ступили на эти земли. Ведь все равно остается вопрос, почему ислам смог утвердиться. Ответ в общих чертах может быть таков: «почва» — доисламские верования башкир и татар — была более созвучна «зерну» — исламу, нежели христианству. Это переводит разговор в несколько иную плоскость, а именно: в проблему соотношения национального и религиозного. Есть глубинная связь между национальностью и религиозностью. И то и другое, по-видимому, не может быть рассмотрено только лишь как явления социального характера, а имеет естественную — географически-биологическую — подоснову, то есть существует глубинная, досоциальная родственность национальности и религиозности.

Известны слова Н.Бердяева о соотнесенности географии души и естественной географии, указывающие на активную роль естественной среды в формировании особенностей культурной ментальности. «Огромные однообразные равнины, безграничные дали, где безмерная бесконечность, сверхъестественность, — писал он, — составляют как бы часть каждодневных переживаний, определяют образ этой (русской — А.М.) души и ее духовный склад»⁸.

Сходные идеи высказывал в XIX веке известный историк В.Ключевский, своеобразным отзвуком зависимости ментальных свойств от естественно-природных обстоятельств является и концепция Льва Гумилева. С разных сторон и с различной степенью обоснованности в работах этих и других исследователей проговаривается идея о некотором родстве того, что назы-

вается национальностью и религиозностью. Можно постулировать идею, что национальная ментальность предрасположена к органичному восприятию одной религиозной идеи и к отторжению другой.

В рамках отечественного религиоведения сложилась традиция выделения такого исторического типа религии, как национально-государственный. Само название говорит о том, что, во-первых, религия этого типа возникла в эпоху формирования государства с его более или менее четкими границами, пространством, на которое простирается власть данного государства, во-вторых, эта религия локализуется не только внешними, территориальными границами, но и этническими, то есть она является религией именно этого этноса, что свидетельствует о глубинной сущностной связи между национальностью и религиозностью. Эта связь может быть рассмотрена в нескольких аспектах:

а) *генетическом* — каждый этнос имеет свою историю, и частью этой истории является формирование религиозной жизни (мифологии, культа, практики жертвоприношений, особенностей религиозной жизни и т. п.);

б) *функциональном* — данная религия «живет» лишь в этом этносе, выполняя социально-организующую, сплачивающую этнос в некую целостность, роль;

в) *морфологическом* — разные уровни религии (сознание, культ, организация) не одинаково жестко привязаны к особенностям национальной жизни. Связь этого типа религии с определенным этносом оказывается изначальной, но может быть нарушена в процессе взаимодействия с другими религиями, что мы и наблюдаем при крещении Руси.

Но Русь приняла христианство, когда еще единого русского этноса не было, был лишь конгломерат племен восточных славян. Формирование единого этноса — длительный процесс. В нашей отечественной истории одним из стимулирующих факторов образования русского этноса явилось византийское православие, но оно само, в свою очередь, оказалось под мощным воздействием языческих верований местного населения, более того — вынуждено было включить элементы язычества в собственное содержание. Стремление возродить языческую религию как более родственную — «зов» никогда не умиравшего язычества: оно всегда присутствовало в глубинных основах официального русского православия. Протоиерей А. Шмеман в своем исследовании отмечает: «Как Православие есть один из главнейших факторов в истории России, так и судьбы России определяют собою судьбу русского Православия»⁹. Русское Православие — элемент русской культуры как целостности, которая, в свою очередь, есть итог многовекового процесса взаимодействия, взаимопроникновения, столкновения и борьбы «своего» и «чужого». Прилагательное «русское» характеризует не просто географическую локализованность православия, а своеобразную форму его бытия.

Широко используемый термин «мировая религия» не следует понимать

как наличие единой религии. Конечно, так называемые мировые религии в сравнении с предшествующими им национально-государственными религиями приобретают наднациональный характер. Но тот факт, что мировых религий не одна, а три, говорит об ограниченности их мирового характера. Все три мировые религии достаточно четко локализованы, что делает работу миссионера важной и актуальной во все времена.

Так, например, не могло утвердиться абсолютно христианство и в Японии. Впервые японцы познакомились с христианством в середине XVI в. В 1549 г. иезуит Франциск Ксавье прибыл в город Кагасиму, что на юге острова Кюсю, чтобы начать миссионерскую деятельность. Начало было обнадеживающим. Феодалы прибрежных государств, самураи, высшие чиновники охотно и быстро приняли христианство; они принуждали, и не без успеха, к этому крестьян. Постепенно христианство перекинулось и на другой остров Японии — Хонсю. В первые два-три десятилетия японцы-христиане составляли уже около двух процентов всего населения района.

Успехи были столь очевидны, что и Ксавье, и другой иезуит, который начал свою деятельность через тридцать лет, Алессандро Волиньяно, полагали, что Япония вскоре станет христианской страной. В основе их оптимизма лежало и то, что новые христиане японцы сами активно уничтожали буддийские и синтоистские храмы. Но надежды скоро растаяли как дым. В Японии начались гонения на христиан и полное запрещение этой религии. Борьба, которая длилась около ста лет, окончилась полным поражением христианства.

Утверждать, что лишь эти внешние силы помешали христианству утвердиться в Японии, было бы упрощением. Герой романа японского писателя Сюсаку Эндо (католика по вероучению) «Молчание» иезуит Родригес Феррейро высказал, как представляется, более верную мысль: «Не гонения и казни уничтожили христианство. Оно умерло, потому что не может здесь выжить... Япония — трясина. Саженцы не принимаются на болоте: они загнивают с корней; потом желтеют и облетают листья. У японцев не было и не будет идеи Бога»¹⁰. А за несколько столетий до христианства в Японию из Китая проникли идеи буддизма и вполне освоились в этой «трясине», хотя, как и христианство, буддизм был привнесен извне.

Вспомним знаменитый сюжет летописей о выборе Владимиром веры. Даже если этот сюжет — плод творческого воображения, он говорит о реальной ситуации, о необходимости сопоставления характера различных верований с образом жизни, особенностями духовного бытия восточных славянских народов, составивших Киевскую Русь. Безусловно, выбор именно православия был детерминирован комплексом причин объективного характера: экономического, политического, исторического и т. д., но при этом и «культурная совместимость» сыграла далеко не последнюю роль. Принятие новой религии, которая была призвана удовлетворить «соци-

альный заказ» молодого государства, не должно было требовать слишком дорогой цены — радикального изменения привычного образа жизни.

В сюжете «Повести временных лет» есть весьма показательный мотив в пользу выбора византийского православия. Сюжет состоит из двух актов. Сначала к Владимиру приезжают представители различных верований и предлагают избрать каждый свою веру. Рассказ о вере — аргумент, ибо «вера — от слышания» (Рим. 10, 17). Но Владимиру этот аргумент не представляется единственно достаточным, поэтому киевский князь отправляет послов, чтобы они увидели, как осуществляется богослужение.

Выбор Русью восточного варианта христианства «был продиктован не только государственно-политической мудростью князя Владимира и тех слоев раннефеодального общества восточных славян которые он персонифицировал и представлял в своей политике, но и потенциальной «предрасположенностью» древней восточнославянской культуры именно к такому, а не иному выбору; конкретная политическая ситуация и временной политический расчет лишь ускорили и локализовали действия этих культурных предпосылок»¹¹.

Современные исследователи стремятся сегодня очертить границы этой культурной предрасположенности, то есть выяснить особенности языческой культуры восточных славян, которые определили выбор восточного варианта христианства¹². Не повторяя сказанного, обратим внимание на один из моментов, определивших выбор в пользу Византии. Он обусловлен в немалой степени эстетическим моментом. В Константинополе послам явили «красоту церковную». Рассказывая князю, они говорили: «Не знаем, на небе ли были мы или на земле, ибо нет на земле такого вида и такой красоты, и мы не знаем, как рассказать об этом; только знаем, что там Бог с человеками пребывает, и богослужение их лучше, чем во всех иных странах. Мы не можем забыть красоты той», — так описывает это С.С.Аверинцев и отмечает, что «аргументация от «красоты», от ритма и пластики обряда, оказывается самой убедительной... Красота есть доказательство»¹³. Эстетическое отношение к миру — архетипическое свойство наших предков, переданное ими нам и сохраненное нами. Выражения исконной эстетической восприимчивости русской культуры, эстетическая доминанта духа, ментальности ее достаточно многообразны и известны.

Именно эта черта русской культуры выразилась в растиражированных современной растерянной идеологией словах Ф.Достоевского «Красота спасет мир». Трудно найти эквивалент этой мысли в какой-либо иной культуре и весьма показательным является то, что они родились в душе русского писателя. Давно отмечено, что собственно философия зародилась в России лишь в XIX веке. Было бы опрометчивым из этого факта сделать вывод о некоторой неприготовленности русской культуры к такому типу творчества как философия. Здесь важны два момента, специально подчеркнутые В.В.Зеньковским. *Во-первых*, «все те, кто останавливается перед

фактом «позднего пробуждения русской мысли» постоянно соблазняют резким контрастом России XIII — XVII вв. с Западной Европой того же времени... необходимо отдавать себе ясный отчет как в различии путей России и Западной Европы в указанные века, так и отказаться от мысли, что история Западной Европы есть как бы единственная и по типу и по темпу развития форма «прогресса»¹⁴.

Во-вторых, следует иметь в виду, что это время не было временем абсолютного молчания и немоты, не время дремоты духовной жизни. Дух философии, потребности в разрешении философских проблем находили воплощения в иных формах: в русском иконописании, которое есть «умозрение в красках», в том, что русская литература брала на себя функции философии¹⁵. Восточные славяне оказались наиболее чувствительны к конкретным художественно-эстетическим реализациям христианского мировидения¹⁶.

Убедительность аргумента «красоты» является следствием того, что новая религия осмысливается сквозь призму привычных, языческих представлений, которые тесно связаны с традиционным образом жизни.

Ярким примером необходимости проникновения в дух культуры является миссионерская деятельность Стефана Пермского. Сознательно и целенаправленно готовил он себя к миссионерской жизни. Он выучил язык народа, которому хотел передать слово Божье, проделал титаническую работу по созданию пермской азбуки, перевел на пермский язык религиозные книги. Стефан Пермский — один из немногих миссионеров, которые уповали не на силу меча и государственной власти, а на силу слова и личного примера. Уже через четыре года после его приезда в земли коми-зырян была образована Пермская епархия, и первым ее епископом стал Стефан Пермский.

Следует отметить, что ориентация на язык народа, к которому едет православный миссионер, характерна для миссионерской практики русского православия, которая в равной степени осуществлялась как по отношению к народам, входящим в состав России, так и по отношению к тем, кто находился за ее пределами. Это связано было, в частности, с тем, что русское миссионерство всегда было в то же время и просветительством. Известный миссионер Н.И.Ильминский, полагавший, что христианизация — путь просвещения, а не посягательства на народные особенности, был автором специальной системы христианского просвещения неславянского населения Восточной России. Благодаря его деятельности появилась богословская литература на чувашском, марийском, удмурдском, якутском языках. Убедительность его проповедей усиливалась от того, что он обращался к язычникам на родном для них языке. Новая религиозная идея, выраженная на родном языке, уже в силу этого становилась ближе, роднее — ломалась граница, разделяющая свое, привычное, и чужое, инородное. Миссионеры Русской Православной Церкви, перед тем как они вступали на избранный путь, принимали клятву: «Обещаюся и клянуся всемогущим Богом

перед Святым Его Евангелием. Что должен есмь и по должности хочу и всячески тщатися буду, в положенном на меня деле обращения иноверных в веру христианскую, наипаче умиловать и учить и во всем поступать как церковь наша Православная содержит учить. Клянусь выполнять дело Божие не вымышляя... угрожения, грабления, обмана...и не употребляя ни малейшего ни в чем насилия...»¹⁷.

Миссионерство как культурный феномен выявляет еще одну свою грань: оно — процесс взращивания своего учения на чужой почве. Это сложный, внутренне противоречивый, часто драматический процесс, в результате которого пропагандируемая миссионером вера приобретает специфическую окраску, что является следствием влияния новой культурной среды. Подчас это воздействие столь сильно, что формируется особое направление в рамках пропагандируемой идеи.

В V в. н.э. на территорию Китая проникают идеи буддизма северного направления (махаяны). Это было связано с деятельностью миссионера Бодхидхармы. Он принес не просто идеи буддизма, но и своеобразную практику, ритуал. Пропагандируя медитацию в движении как максимальное сосредоточение (дхъяну), лишенное зрительных образов, он заложил основы той формы буддизма, которая получила название чань-буддизма.

Китай к этому времени имел свою высокоразвитую культуру, в частности, устоявшиеся традиции даосизма и конфуцианства, содержащие огромный пласт нравственных идей, ядром которых была детально разработанная трудовая этика. Кроме того, для китайского менталитета в отличие от традиции индийской культуры, в которой большое место занимали мистические иррациональные моменты, был характерен рационализм. Трансформация буддизма в китайских условиях была вызвана этими особенностями традиционной китайской культуры. Классический ранний буддизм отрицательно относился к активизации трудовой деятельности. Пропаганда такого отношения к труду в Китае, где трудовая деятельность ценилась очень высоко (известная китайская пословица гласит: «День без работы — день без еды»), была обречена на неудачу. Необходимо было модифицировать идеи буддизма, чтобы они вписались органично в уже существующую культуру. Чань-буддизм и стал национальной китайской формой идей Гаутамы. В случае с чань-буддизмом мы имеем пример активного воздействия «почвы» на привнесенное «зерно».

Чань считается одной из самых «китайских» форм религии. Ряд исследователей полагает даже, что китайский вариант буддизма представляет собой реакцию на классические идеи индийского буддизма. Так, У.Цзинсюн утверждает, что Чань «можно рассматривать как наиболее полное развитие даосизма путем его соединения с близкими по духу буддийскими проникновениями и могущественным апостольским рвением. Если буддизм — отец, то даосизм — мать этого удивительного ребенка. Но нельзя отрицать, что этот ребенок больше походит на мать, нежели на отца»¹⁸. Чань-буд-

дисты прекрасно знали классическую литературу Китая, в особенности даосскую. Для интерпретации идей буддизма использовали категориальный аппарат даосизма и конфуцианства.

Даосизм и конфуцианство, однако, содержали не только моменты родства с буддизмом, но и по ряду принципиальных моментов ему противостояли, прежде всего это касается конфуцианства. Так, например, для последователей Кун Цзы характерен катафатический принцип всемогущества слова и признание умопостигаемости учения, изложенного в вербальных текстах, в то время как для буддизма характерен апофатический принцип, гласящий о невозможности выразить истину в словах и постичь ее в рамках дискурсивно-логического мышления. Поэтому для чань характерен энигматический язык парадоксов и иносказаний, ориентированных на то, чтобы ученик смог проникнуть за материальную плоть слова и принял то, что за нею скрывается.

Возможны иные варианты взаимодействия «своего» и «чужого». Обратимся снова к истории крещения Руси. Существо процесса заключалось в том, что в культуру племен восточных славян было перенесено чужеземное явление — византийский вариант христианства. Миссионерство, в этом смысле представляет собою форму существования диалога культур. Ю.М.Лотман показал, что «вторжение внешних текстов играет роль дестабилизатора и катализатора, приводит в движение силы местной культуры, а не подменяет их. Диалог культур сопровождается нарастанием неприязни принимающего к тому, кто над ним доминирует, и острой борьбой за духовную независимость»¹⁹. Возникшее в процессе взаимодействия русское православие стало восприниматься основой русской культуры, существенной ее чертой.

Реформаторство и миссионерство предстают двумя близкородственными, но имеющими качественные различия видами деятельности, содержанием которых является реальный процесс возвращения сакрального в разных социокультурных ситуациях. В силу этого и реформаторство, и миссионерство оказываются единством сакрализации и десакрализации. Деятельность реформатора по отношению к традиционному священному пронизана пафосом десакрализации, суть которой — демонстрация не абсолютного, не безусловного характера того в традиции, что не соотносится с характером новой святыни. Конкретные формы в границах единого локуса могут быть различны. Показателен в этом плане духовный путь сторонника древнееврейского закона Савла к истинам христианства, превратившим его в апостола Павла. Он сам об этом красноречиво говорил в «Послании к филиппийцам».

Но десакрализация оборачивается и освящением нового. Формы десакрализации могут выражаться и в подчеркивании возвращения к исходному, истинному состоянию (М.Лютер), в результате чего осуществляется нелинейная смена сакрального.

Миссионерство в широком спектре своих форм от внешнего миссионерства — несения учения Евангелия нехристианским народам — до внутреннего миссионерства — реевангелизация в границах христианского мира — объемлет собою многообразные виды утверждения, закрепления и пропаганды сакрального, что ведет с неизбежностью к диалектике сакрального и профанного, определяющего общую атмосферу человеческой экзистенции.

ОЧЕРК ТРЕТИЙ

СВЯТОЙ: ИНДИВИДУАЛЬНОЕ БЫТИЕ САКРАЛЬНОГО

В палитру реальной истории религии с необходимостью входят те, кого принято называть святыми, они — обязательный цвет, хотя бы уже потому, что в истории религий им принадлежит важная роль. В памяти церкви и народа живут их подвиги и деяния, в их честь возводятся храмы, к ним возносятся молитвы, их телесным останкам поклоняются, в память о них устанавливаются праздники с особыми церковными службами, пишутся также жития святых.

Святой — эмпирический человек, один из многих, приобщившийся к святости, которая является характеристикой, очерчивающей присутствие божественного в индивидуальной эмпирической личности. Глубинный смысл святости в причастности человека Богу, в обожении человека, в его преображении. В преображенном человеке, с точки зрения религиозной веры, восстанавливается его еще грехом не поврежденная природа. В учении о святости содержится мысль о преодолении противостояния вещественного и духовного, тварного и нетварного. Святые — тварные существа, которые приобщены к Богу, то есть к нетварному началу¹. Такое понимание святости складывается с VII—VIII вв. в богословских трудах преп. Максима Исповедника и святого Иоанна Дамаскина.

Христианская церковь уже с первых веков своего существования называла святыми тех, кто очистился от греха, стяжал Дух Святой и явил силу его в земном мире. Круг святых всегда многочислен и многообразен. Только в Русской Православной Церкви в «Полном месяцеслове» упоминается около пяти тысяч имен святых и более восемнадцати тысяч святых без имени. Многообразие святых — следствие невозможности в индивидуальном земном бытии воплотить всю полноту совершенства божественного.

В христианской церкви почитаются прежде всего те, кого именуют мучениками. Это были люди, сознательно и добровольно принешие себя в «жертву живую», проповедуя и утверждая этим и правду веры, и свою преданность ей. К лику святых причисляются ветхозаветные патриархи, апостолы и пострадавшие за Христа свидетели. К рангу святых относятся и святители — первоиерархи церкви, хотя святость их считается меньшей. Церковная традиция называет чествования мучеников празднествами, а чествования всех других — днями памяти.

Исповедники — еще одна разновидность святых. Так называют тех, кто претерпел во имя веры много зла, испытал тяжесть мучений, гнет заключения, несправедливость ссылки, но в отличие от мучеников не был лишен жизни.

К категории святых относятся и отшельники — аскеты, которых называют преподобными; они ведут отшельническую жизнь, служа во славу учения самим фактом отречения от мира.

Почитается и такой вид святости, как юродство, — труднейший христианский подвиг казаться безумным, дабы, принеся в жертву Богу самое ценное, что есть у человека, — разум, способствовать нравственному исцелению общества.

Знакомясь с жизнью святых, понимаешь, что прав был С.Булгаков, говоря, что «святость столь же многообразна, как и человеческие индивидуальности»². Святость и индивидуальность — это проблема сохранения святости человека и его преобразования. Святость изначально лишена индивидуальности. Не исчезает ли индивидуальность человека в процессе приобретения им святости. О многоликости этого явления писал и Н.Лосский: «Нам, далеким от идеального служения миру и Богу, царство святости кажется подчас утомительно однообразным, одноцветным... но царство добра блистает бесконечно разнообразными красками и полно индивидуальных различий»³.

Причины этого, как уже отмечалось, коренятся в невозможности воплотить в единой конкретной земной жизни ту полноту абсолютного, которая является целью движения. П.Флоренский отмечал: «Каждая законная икона Божией матери, «явленная», то есть ознаменованная чудесами и, так сказать, получившая одобрение и утверждение от Самой Девы-Матери, засвидетельствованная в своей духовной правдивости Самою Девою-Матерью, есть впечатление одной лишь стороны, светлое пятно на земле от одного лишь луча Благодатной, одно из живописных имен Ее»⁴. П.Флоренский отметил одну весьма существенную черту, характерную для русского религиозного духа, которая проявляется в стремлении прочувствовать образ Богоматери как целостность во всей ее полноте. Но эта же закономерность проявляется и в отношении к святым: их многообразие обусловлено, в частности, тем, что каждый святой есть определенная конкретность, которая в своей божественности характеризует лишь одну сторону Иисуса Христа.

Возникновение института святых — необходимость религиозной жизни. Христианская церковь, например, выработала правила канонизации (от гр. *kanon* — правило, предписание) святых⁵. Канонизация — процесс установления церковью факта почитания святого, ориентированного не на небесную, а на земную жизнь. «Акт канонизации — иногда торжественный, иногда безмолвный — не означает определения небесной славы подвижника, но обращается к земной Церкви, призывая к почитанию святого

в формах общественного богослужения»⁶. В связи с этим, говоря о роли святых с точки зрения истории, следует выделять два аспекта: роль святых в истории религии и роль святых в истории культуры, ибо их значение не может быть локализовано лишь границами религии, они выполняли и социокультурные функции.

* * *

Роль и значение святых в истории религии определяется сущностными чертами религиозного миропонимания. *Во-первых*, в религиозной идее важно представление о существовании двух миров: мира внешнего — видимого, земного, и мира внутреннего — невидимого, небесного. Эти миры принципиально отличаются друг от друга. Мир земной существует во времени и пространстве, он сотворен, не вечен, у него было начало и наступит конец. История в рамках земного мира имеет четкую векторную направленность и движется к своему конечному пункту — Судному дню. Если обратиться к Библии под этим углом зрения, то увидим, что она рассказывает о целостной истории земного мира от акта Творения к драме Апокалипсиса: начинается Библия с рассказа о первом дне земного мира, а заканчивается описанием картины последнего его дня. Что было, что есть и что будет с тварным миром — такова логика Библии.

Мир небесный вечен, абсолютен, он не имеет начала и конца, он — форма истинного существования, лишенного не только суесть земного мира, но и его греховности. Представление о двух мирах предопределяет решение вопроса о смысле человеческого существования, который не может быть найден в пределах земного бытия, да и само земное бытие обретает смысл лишь в качестве приобщения к миру духовному и абсолютному. Здесь важен путь, он требует примеров, образцов, деятельности тех людей, которые сумели осуществить этот путь к абсолютному, явив принципиальную возможность движения к высшему.

Во-вторых, важно представление о человеке. Он есть единство телесного, мирского, и духовного, божественного. Тело смертно и греховно, душа божественна и вечна, человек — подобие Божие. Такое понимание, чувствование себя задает целевую программу — совершенствование своей божественности до ее полноты, а это, в свою очередь, требует отрешения от эмпирического бытия, стремления к слиянию с божеством. Такова внутренняя черта всякой религии.

В.Ильин подчеркивал, что представление о том, что, например, монашество — необязательный придаток к христианству, не верно. Он утверждал, что «точное и полное соблюдение Христовых заповедей ведет к полному монашеству»⁷. Глубинной сущностью религии является стремление преодолеть пути земного мира и приобщиться к миру высшему. В связи с этим важным является вопрос о средствах и пути приобщения, каковым и выступает аскетика. «Без момента аскетического, то есть преодоления низ-

шей природы во имя высшей, победы над «миром сим» во имя мира иного, религиозная и мистическая жизнь немислима»⁸. Святой и являет свою жизнью путь подобного делания. «Христианский святой — тот, кто в наибольшей мере свою личную волю и всю свою эмпирическую личность непрерывным и неослабным подвигом преобразовал до возможно полного проникновения волею божества», — отмечал С.Булгаков⁹. Образ полноты этого проникновения — Богочеловек, пришедший «творить не свою волю, но пославшего Его Отца и грядущий во имя Господне»¹⁰.

Отмеченная черта не является присущей исключительно только христианству. Стремление слиться с Абсолютом, реализуемое в индивидуальной жизни человека, характерно и для других религий. Йога, согласно М.Мюллеру, обозначает соединение, слияние с божеством, а в «Йогесутре» Патонджали йога трактуется как напряженные усилия для перехода от мира явлений к абсолюту¹¹.

В-третьих, религия всегда представляет собою определенную нравственно-этическую концепцию: она формулирует, пропагандирует и защищает максимы нравственного поведения. История религии — это история нравственных парадигм. Всякая религия в этом смысле говорит о нравственном идеале, к которому должен стремиться человек. Но абсолютное воплощение нравственного идеала в массовом виде практически недостижимо. И потому, что это трудный духовный подвиг и не всякий на него способен, и потому, что это в некотором роде противоестественно. Позволим себе аналогию, прекрасно понимая, что всякое сравнение хромает. Любое общество чтит своих героев — людей, совершивших героический поступок, но героизм — это аномалия, отклонение от обыденного, повседневного, массового, общепринятого поведения.

Героизм — преодоление границ нормы, пределов обычного, естественного, и в этом смысле тиражирование его оказывается бессмысленным. Но, с другой стороны, героические поступки необходимы, ибо они, являя пределы человеческих возможностей, до которых человеческий дух в принципе может подняться, выступают образцами, идеалами, которых человек может достичь. Герой указывает путь и вселяет уверенность.

Святые являются героями религиозной истории, они «религиозные гении», как назвал их иеромонах Иоанн. Они — реальное, земное воплощение тех нравственных требований, которые проповедует религия. Своим собственным бытием они утверждают принципиальную возможность идеалов религии. Кажется, Ф.Ницше говорил, что он знает лишь одного истинного христианина — Иисуса Христа, другие же не могут полностью соответствовать тому, чему он учил. Героев не может быть много, нельзя тиражировать героизм в массовом масштабе, ибо это обесмысливает сам героический характер. Массовый героизм, которым, например, гордилась советская идеология, есть нонсенс. Во-первых, превращение героизма из единичного, индивидуального в типическое и массовое ведет к уничто-

жению героического, во-вторых, массовый героизм возможен лишь тогда, когда масса выступает как индивидуальность, а это означает, что реальный живой индивид теряет свою индивидуальность, и в этом смысле он не способен к героизму.

Святые стремились в реальной жизни воплотить в полном объеме евангельский идеал, выполняя его *ad litteram* (буквально). Например, Франциск Ассизский верил, что жить по Евангелию можно, он считал, что Благая весть достаточно ясна и проста, чтобы ее выполнить¹². Но если это не так, если невозможно в реальной жизни осуществить этос Христа, то возникает сомнение в истинности его учения, формируется представление, что на земле следует оставить «кесарю кесарево». Бытие святых — преодоление такого сомнения, утверждение возможности достижения нравственности пророка не только в Божьем граде, но и на земле. Здесь сливаются в единое нерасторжимое целое различные аспекты святости, ее сакральный и земной моменты.

Стремление воплотить в факте единичного человеческого бытия абсолютность религиозной идеи разрывает границы собственно религиозного существования и вводит бытие святого в целостность жизни вообще.

Здесь мы наблюдаем проявление общей закономерности духовной жизни вообще, которую отмечал еще П. Чаадаев. Он писал, что отрицать возможность достичь совершенства, то есть дойти до цели, значило бы просто сделать движение невозможным, и утверждал: «Без слепой веры в отвлеченное совершенство невозможно шагу ступить на пути к совершенству, осуществляемому на деле. Только поверив в недостижимое благо, мы можем приблизиться к благу достижимому. Без этой светящейся точки, которая сияет впереди нас в отдалении, мы шагу не могли бы ступить среди глубокой окружающей нас тьмы. Всякий раз, когда этот блестящий светоч затмевался, приходилось останавливаться и выжидать его появления на беспросветном небосклоне. На пути, ведущем к абсолютному совершенству, расположены все те маленькие совершенства, на которые могут притязать люди»¹³. В этом с наибольшей ясностью проявляется та черта сакрального, что оно есть символ высшей ценности и являет собою абсолютную цель движения.

Бытие образцов живительно прежде всего и главным образом в области духовной жизни, ибо «...нужно иметь перед своими глазами живые образцы духа боровшихся за абсолютные ценности и воплощавших их в своей жизни»¹⁴. Святые своей жизнью, самим фактом своего существования свидетельствовали об истине религиозных идей. Их жизнь — своеобразная рационализация иррационального. Обыденный здравый разум, рациональный опыт жизни не дает подтверждений чудесам, которые окружают жизнь пророка, не свидетельствуют о бытии существ невидимого мира. А потому всегда есть почва для сомнения, исходящего из ориентации на здравый смысл, из приверженности в обычной жизни к рационализму. Святые же в

глазах верующих обладают иным опытом, который свидетельствует об истинности того, в чем мы сомневаемся, поскольку сами не пережили.

Таким образом, бытие святого — реальный аргумент истинности религиозного учения. Как собственная гибель (добровольный путь на Голгофу) — высочайший аргумент, с помощью которого Христос утверждал истинность и правоту своего учения, так и стремление святого удалиться от мира, осуществить иное бытие — аргумент истинности защищаемого им учения.

Святые указывают реальный путь к спасению, которое составляет доминантную идею всякой религии. Своей жизнью они утверждают, что для спасения не нужны ни власть, ни богатство, ни положение в обществе. Важно лишь одно — чистота души и крепость веры. Вся жизнь святых есть пример следования по пути духовной чистоты, осуществление иной жизни в рамках земного бытия.

Святость, особенно в такой ее форме, как иночество, при этом не столько практическое, видимое доказательство правоты религиозной идеи в ее теологической, богословской интерпретации, но и в определенной мере развитие того, что в официальном богословии или вообще не затрагивается, или оказывается на периферии. С.Хоружий в своем исследовании исихазма отмечает, что в «...православной духовности — и притом, по преимуществу в «практических» ее разделах, в мистике и подвижничестве скорее, нежели в богословии и догматике, — кроется особый и цельный взгляд на человека, на его назначение и на путь реализации этого назначения; кроется поистине целая опытная антропология, сложившееся учение о человеке в его непреходящем существе»¹⁵.

* * *

Социокультурное значение святого раскрывается в нескольких аспектах. Прежде всего важен момент «рождения» святого. Святым становится обычный человек, который живет рядом с нами, которого мы видим, и процесс становления его как святого происходит на наших глазах.

Сам момент становления святого — зримый пример целостного духовного перерождения человека, своеобразное исторически воспроизводимое «преображение Сазла».

Г.К.Честертон, автор изумительного повествования о святом Франциске Ассизском, совершенно прав, утверждая: «Когда хороший человек становится святым — это истинный переворот»¹⁶. Здесь, думается, слово «хороший» излишне, поскольку перерождение «плохого» человека, быть может, более важный процесс. «Святой творит самого себя, иное, более совершенное в себе бытие», — отмечал Н.А.Бердяев¹⁷.

Создание себя — это путь преобразования мира. Ветхий Завет и Новый Завет рисуют различные типы героев. Для Ветхого Завета герой — это по преимуществу человек практического дела. Его активность направлена на

преодоление внешних обстоятельств, на победу над врагами, которые даже пространственно ему противостоят. В Новом Завете герой направляет свою активность не вовне, а вовнутрь. В Новом Завете нет пространственной оппозиции «герой — враг», которая провоцирует на уничтожение противника, здесь основной враг человека — сам человек, несовершенство его духа. В Новом завете нет героя, который торжествует над трупом поверженного врага. Человек торжествует победу над самим собою, прорываясь к нравственным высотам. Быть может, самый яркий пример тому — Мария Магдалина.

Суть переворота многогранна, но главное заключается в духовном перерождении, когда меняется система ценностей, человек делает решительный шаг от сиюминутного, обыденного, к вечному, истинному. Меняется отношение к миру: он предстает не как внешняя среда обитания, не как условия для жизни, не как кладовая для удовлетворения плотских потребностей, а как духовно равный человеку, ибо на всем, что существует, лежит печать творения Божия. Конечно, всякий верующий воспринимает мир как создание Творца, но для святого исчезает та граница между миром людей и миром остальной природы, которая присутствует в сознании и чувствах остальных. Живой мир становится тем, к кому также может быть обращено слово о спасении. Быть может, в наиболее яркой форме это проявилось в жизни уже упомянутого Франциска Ассизского. М.Волошин создал поэтический образ святого:

Ходит по полям босой монашек,
Созывает птиц, рукою машет,
И тростит ногами, точно пляшет,
И к плечу полено прижимает,
Говорит, поет и причитает:
«Брат мой, Солнце! Старшее из тварей,
Ты восходишь в славе и пожаре,
Ликом схоже с обликом Христовым,
Одеваешь землю пламенным покровом...
Смерть земная — всем сестра старшая,
Ты ко всем добра и все смиренно
Чрез тебя проходят, будь благословенна!..
Братья, звери, будьте крепки в вере:
Царь Небесный твари бессловесной
В пастухи дал голод, страх и холод,
Научил смиренью, мукам и терпенью...
И монашка звери окружали,
Перед ним колени преклоняли,
Ноги прободенные ему лизали.
И синели благостные дали,
По садам деревья расцветали,
Вишеньем дороги устилали,

На лугах цветы благоухали,
Агнец с волком рядышком лежали,
Птицы пели и ключи журчали,
Господа хвалою прославляли¹⁸.

Дело не просто в поэтическом восприятии окружающего мира, не в сохранении детски наивного взгляда, а в попытке реализовать во всей полноте глубинную суть христианского учения.

Сущностью нового отношения становится то, что мир в целом оказывается причастен человеку, человек — миру. Уходит граница, которая разделяла человека и мир, превращая его лишь в объект то познания, то воздействия, то утилитарно-прагматического использования. Следуя за М.Бубером, можно сказать, что меняется ОНО на ТЫ. Мир становится ТЫ, природа предстает в своей полноте и цельности. Ты встречается меня. Но я вступаю в непосредственные отношения с ним. Следовательно, отношение — это значит одновременно быть избранным и избирать. Такое отношение к миру сродни художественному, для которого нет природы как объекта, художественное отношение к природе — это отношение к ней как к целому и живому. Это отношение к природе лежит в основе осуществления иного образа бытия, для чего святой уходит от мира, самым фактом ухода приобретая моральное право служить образцом и нормой. Афанасий Великий, автор «Жития Преподобного Антония Великого», которое представляет собою один из первых (если не первый) памятников православной агиографии, рассказывая о жизни родоначальника монашества, подчеркивал, что многие, взирая только на образ его жизни, стремились стать ревнителями его бытия.

Как человек, реализующий иное бытие, святой стоит между миром обыденной жизни и тем вечным миром, к которому стремится всякий верующий, и это делает необходимым общение с ним. Это общение — своеобразная индульгенция. Оно как бы свидетельствует о том, что я сам не готов к такому бытию, но, общаясь со святым, прикасаюсь к его святости, наполняя ею свою душу.

Святой становится посредником между человеком и Богом, поэтому к святому обращаются с просьбами и мольбами. С.Булгаков писал: «Это (святые. — А.М.) не посредники между Богом и людьми, которые отстранили бы Единого Посредника, Христа... но наши сомолитвенники, друзья и помощники в нашем служении Христу и нашем общении с Ним»¹⁹. Святой — неперенный участник молитвы, собеседник; молящийся вступает с ним в общение. Этим, в частности, определяется и способ изображения святых на иконах: они, как правило, смотрят прямо на зрителя, редко даны в повороте «три четверти», изображение в профиль практически отсутствует, что логично, поскольку профильное изображение будет нарушать молитвенное общение между святым и молящимся.

Необходимость и потребность общения со святым породили такую осо-

бенность культурной жизни, как паломничество. Оно — суть движение к реальной святости, поиски общения с ней. При этом не только собственно проблемы веры вели человека к святому, но и весь круг жизненных проблем. С. Четверяков отмечал: «...люди всех сословий приходили в монастыри не только для того, чтобы поклониться святыням или очистить душу исповедью и причастием Св. Таинъ и нравственно отдохнуть и освежиться от повседневных забот и житейской суеты, но и для того, чтобы открыть душу старцу, получить от него совет и наставление, услышать ласковое слово утешения и одобрения...»²⁰.

В общем социокультурном контексте само бытие святого — своеобразная критика действительности, исторической реальности. Уход от мира дает святому моральное право выступать в роли учителя. «Вообще право аскета предписывать норму обществу основывается... на его «инаковости» и «чуждости» этому обществу, на том, что он в этом мире «странник и пришелец», посланный в мир как бы из некоего всемирного места... ему не рекомендуется иметь человеческие привязанности...»²¹. Вся жизнь святого — вызов этому миру, он попирает все общепринятые нормы и ценности, он и может восприниматься как чужак, как «олух царя небесного», но с другой стороны, он — «живой пример, наглядное осуществление нравственного правила»²². Бытие святого как бы продлевает бытие идеала. Отказ от «я» оказывается возвышением «я».

Разрыв с миром, отказ от него, уход уже сами по себе имеют критическую подоплеку, ибо это есть неприятие мира, поскольку он несовершенен, ущербен, негуманен. Быть может, с наибольшей ясностью, в абсолюте эта черта выступает в буддизме. Идея тхеравады о том, что лишь бхикшу, архат — необходимая ступень достижения спасения, перехода в нирвану, четко выявляет эту сторону бытия святого. Учение Упанишад о четырех ашрамах, вероятно, не без влияния буддизма, содержит эту же мысль. Исследователь дзэн-буддизма Д. Судзуки писал о том, что дзэн позволяет время от времени, не порывая полностью с несовершенным миром, уходить от него для обретения душевного равновесия²³.

Здесь кроется и оборотная сторона бытия святого — его роль судьи. «Налицо парадокс: Сократ, Будда, Христос отвергают институт власти и насилия, однако сами при этом пользуются языком судей», — пишет Б. Марков²⁴. С этим трудно не согласиться. Бытие святого как нравственного учителя и бытие его как социального судьи — две стороны одной медали. Быть может, не случайно в истории русского православия «взлет» святости, золотой его век, падает на тяжелейшие периоды отечества. Отчаяние в настоящем — толчок к уходу от мирской жизни.

Наконец, жизнь и деятельность святого тесно связаны с национальными особенностями культурной среды. Русская Церковь основывается в понимании святости на святоотеческой традиции. В той или иной степени о природе русской святости писали Иосиф Волоцкий в «Просветителе», Сте-

фан Яворский в «Камне веры», о святости говорит учение Серафима Саровского о стяжании Святого Духа. Характерной чертой святости на Руси являлось то, что она приобретала универсальный характер и охватывала все слои общества, а не отдельные его части.

Характер национальной культуры и своеобразие святости оказываются взаимообусловлены: с одной стороны, национальная культура является тем фактором, который закладывает специфические черты святости, а с другой — деятельность конкретного святого формирует определенные ценностные ориентиры национальной культуры. Д.С.Лихачев, сравнивая Сергия Радонежского и Франциска Ассизского, отмечал, что их «сходство — в принадлежности к общей эпохе Предвозрождения... Различия, очевидно, в национальных особенностях религиозной жизни»²⁵.

Для жизни русского православия характерны такие формы, как «старчество, институт духовного отцовства, который на Руси был вполне автономным институтом и определял своеобразие всей духовной жизни»²⁶. Синодальный период, когда авторитет «официальной» церкви был чрезвычайно низок, истинный дух православной веры, служивший свидетельством того, что традиция Святой Руси не умерла, являл немало примеров глубокой веры именно в лице подвижников старцев. К ним прибегали для поучения и утешения, для поисков смысла бытия. Глубинный смысл ценности Оптиной пустыни заключался в том, что она была средоточием старчества, Гоголь и Киреевские, Леонтьев и Толстой и многие другие представители русской культуры отправлялись в Оптину пустынь не для решения богословских споров, а для осмысления судеб русской культуры и человеческого духа.. О колоссальной роли Оптиной пустыни в период ее закрытия в двадцатых годах писал П.Флоренский: «Можно говорить о недостаточности, о некоторой неполноте Оптиной, о некоторой чисто теоретической недосказанности. Но совершенно бесспорно, что духовная культура во всем ее объеме должна идти не мимо Оптиной, а сквозь нее, питаясь от нее, вплетая в свое предание и эту нить, непременно и эту, потому что это есть единственная нить, которая, действительно не прерываясь в плане историческом, низводит нас из века в век к глубочайшим напластованиям духовного преемства...»²⁷.

Почитание святых в истории России породило один из феноменов культуры — паломничество к святым местам, что также находило отклик в архетипической структуре русской культуры. Н.А.Бердяев поэтически отмечал, что Россия — «...страна бесконечной свободы и духовных далей, страна странников, скитальцев и искателей, страна мятежная и жуткая в своей стихийности, в своем народном дионисизме, не желающем знать формы»²⁸.

В отличие от странничества паломничество имеет в качестве мотива движения точную и ясную цель. Для паломничества важным является не внешнее движение в зримом пространстве, не преодоление физических

преград, а труд души, преодоление ее греховности на пути совершенства. Паломничество даже во внешней своей форме выступает как перерождение души. Путь, в который отправляется верующий, «может быть известен до деталей, но он всегда труден. Трудность пути — постоянное и неотъемлемое свойство; двигаться по пути, преодолевать его уже есть подвиг, подвижничество со стороны идущего...основное препятствие, опасность, угроза... будучи преодолены или устранены, непосредственно открывают доступ к <...> сакральным ценностям и связанному с ними изменению статуса»²⁹.

Цель движет паломником и придает силы преодолевать земные преграды. Изменение общественного статуса человека, свершившего паломничество, быть может, зримее всего явлено в исламе. Хадж, стремление к осуществлению которого есть не просто желаемая религиозная обязанность, но и внутреннее хотение всякого мусульманина, переживается им прежде всего как путь духовного очищения. Вся система культовых предписаний на время хаджа направляет душу человека по ясному пути. Осуществивший хадж получает не просто право обладать видимым знаком — зеленой полою на чалме, но приобретает прежде всего духовный авторитет.

Паломничество к святым местам, местам, которые связаны с жизнью и деятельностью тех или иных святых, также одна из особенностей русской культуры, в которой выражается такая существенная черта ментальности русской культуры, как поиск идеала. Паломничество — это «движение к ...», поиск абсолютного идеала, который для основной массы персонифицируется в облике святого.

Одной из ярчайших примет особенностей русского религиозного духа является такой вид святости, как юродство. Юродивый принимает на себя подвиг нарочитого безумия, для достижения полной свободы от суетного мира, что является гарантией движения к высшей правде. Юродство есть стремление утвердить во всем мире и в бытии одной личности главенство духовной правды. Но юродство в русской истории перешло за рамки религиозной жизни и стало чертой культуры. Национальное самосознание XIX в. являет достаточно много примеров событий, которые по природе своей близки юродству. Постоянные переживания русской интеллигенции своей вины перед народом и бесконечные разговоры по этому поводу есть не что иное, как проявление юродства в светской культуре. Хождение в народ, всевозможные формы опрощения как формы покаяния — также своеобразная форма юродства. Даже XX в., который прожил свою историю в основном в безверии, явил многообразные формы юродства в политической жизни. Скандальность, нарочитая необычность способов ведения политической агитации, экстравагантность одежды и манеры поведения, различные формы аутизма — все есть проявления архетипа русской культуры — юродства.

Таким образом, связи между бытием святых и культурой двусторонни.

С одной стороны, формирующаяся национальная культура определяла своеобразие религиозной жизни, а с другой — своеобразие религиозного духа накладывало отпечаток на особенности культуры. Огромное формирующее влияние деятельности святого на своеобразие культуры отмечал В.О.Ключевский в своей речи в память Сергия Радонежского³⁰.

Деятельность святых важна как с точки зрения истории религии, так и с точки зрения истории культуры. В первом случае они являют яркий наглядный пример осуществления религиозных идеалов, укрепляя тем самым веру и указывая путь к спасению всем верующим. Во втором случае они способствуют познанию глубин человеческого духа, а выступая в качестве немого судии, обращают внимание на необходимость совершенствования реальной жизни и тем самым способствуют формированию духовной традиции.

РАЗДЕЛ III

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ САКРАЛЬНОЕ В СИСТЕМЕ КРИТИКИ

Всякий вид деятельности представляет собой единство творческого и нетворческого процессов. Говорить о разъединенности этих видов деятельности можно лишь условно, но это позволяет отчетливее представить их качественные отличия.

Эти отличия можно провести по ряду аспектов. Во-первых, творчество — такой вид деятельности, который не существует вне человеческой индивидуальности, в творчестве осуществляется слияние деятельности и индивидуальности. Во-вторых, сам субъект творчества формулирует законы собственной деятельности; она предстает как сфера свободы: если нетворческий труд принудителен, то творческий — свободен.

В-третьих, оценка результатов творческой и нетворческой деятельности оказывается различной. На первых порах высшим судьей результата творчества становится сам Творец. Наконец, в-четвертых, и это самое главное, творчество есть деятельность по созданию вещей, «никогда ранее не существовавших»¹, то есть новых ценностей. Существенной чертой нового является его «несводимость, нередуцируемость к до него существовавшему содержанию окружающего нас мира... в новом есть содержание, которое абсолютно ново, нетождественно тому, что было»².

Возникновение нового приводит не просто к механическому увеличению ценностей. Вхождение новой ценности в существующий мир проходит драматично: новое обязано доказывать свое право на существование, но, осуществив это право, новое своим бытием начинает оказывать влияние на принявший его мир.

Творчество как самореализация уникальности, единичности представляет собой преодоление единичности исторического и вхождение в сферу вечности. Творчество — элемент всякой человеческой деятельности, и религия представляет собою вид творческой деятельности. Формирование, развитие, пропаганда новой религиозной идеи — дело конкретных личностей. Их характер, темперамент, знания, опыт накладывают трудноуловимую, но все же ощутимую печать и на содержание идеи, и на ее практическую реализацию. В истории религии, как и в других областях человеческого духа, оказывается важным и значимым не только то, что делается, но и то, как и кем это делается.

Всякий творческий процесс диалогичен. Диалог — форма бытия, способ существования процесса мышления, он имманентен творчеству. Исследования М.М.Бахтина, В.С.Библера, М.С.Кагана и других авторов вскрыли отдельные формы диалогичности таких сфер творческой деятельности, как наука, искусство, философия. Столкновение мнений, спор в его различных формах, взаимное оппонирование позиций — необходимое условие происхождения нового. «Отсутствие диалога приводит культуру к самолюбованию, лишает ее критического отношения к себе и тем самым губит любую культуру независимо от степени ее развития», — отмечал Л.Н.Коган³.

Развитие — это проблема перехода от наличного бытия к новому бытию, придание бытия тому, что им не обладало. Одним из механизмов становления нового является критика. Она — внутренний механизм творческого процесса, противостоящий тенденции роста самоуверенности и самодостаточности сознания. Критика искушает сомнением цельность и завершенность любой системы, она есть «движущий и порождающий принцип»⁴.

Конкретная определенность и содержание критики, ее функциональная направленность определяются качественными особенностями конкретной сферы творческой деятельности.

Для развития науки, которая ориентирована на достижение истины, понимаемой как объективное, лишённое субъективности, воспроизведение исследуемого объекта, взятого самого по себе, критика оказывается необходимым механизмом, выполняющим активную конструктивную функцию⁵. Столь же необходимой является критика и для развития знания философского, и здесь она выступает не как опровержение, а как «выплавка», очищение известного феномена сознания, известной способности или воззрения от всего постороннего, шлакового и несобственного⁶. Правда, Э.Ю.Соловьев, автор данного утверждения, рассматривает эту критическую функцию философии по отношению к внешним для философии феноменам, но такова же функция критики и для собственного развития философии. Критика является неотъемлемой чертой и в истории искусства, но субстанциональная и функциональная ее определенность иная, что обуславливается качественным своеобразием творчества в искусстве. Нормативы истины — доказуемость, проверяемость на практике, экспериментальная подтвержденность — не имеют статуса основания для опровержения того или иного произведения искусства, ибо не в состоянии уничтожить его онтологию. Соперничество и полемика разворачиваются в иной плоскости и имеют иную цель. Вспомним известные слова В.Маяковского, сказанные по поводу предсмертных стихов С.Есенина:

...В этой жизни умирать не ново,
Но и жить, конечно, не новей.

Эти предсмертные строки поэта выразили кредо пессимистического мировосприятия и оказали мощное воздействие на души и сознание при-

верженцев поэта. Для них это были не только поэтические строки их вождя, но и его завещание. Никакая рационалистическая критика, никакая система изощренных аргументов не способны были доказать ложность выраженного миропонимания и остановить эстетическое и художественное воздействие этих стихов, ибо внешняя критика не способна уничтожить онтологию художественного произведения. Этого нельзя было достигнуть уже хотя бы потому, что критика велась бы на ином — рациональном, формально-логическом языке, который не является убедительным для природы другого — художественного языка. Единственно возможный путь критики и «борьбы» указал другой поэт, заявив: «Против этих стихов можно и должно бороться, но только стихом»⁷.

«Можно», то есть искусство не закрытая сфера для критики, для борьбы, столкновения, «можно» — не в смысле допустимости, дозволенности, разрешенности, а в смысле принципиальной возможности и необходимости, как в любой творческой области, «можно», поскольку всякий художник высказывает лишь свою правду, свое самочувствие, свой взгляд на мир, который не совпадает с иным.

«Но» здесь не просто речевая форма, а утверждение единственно возможной позиции. Сакраментальное «но» выражает суть дела, отбрасывая все другие мыслимые формы борьбы, оставляя приемлемым только одно.

«Стихом» — вот единственное средство. Но что означает «бороться стихом»? — Сотворить новый стих. Если нельзя критикой уничтожить бытие произведения, то можно противопоставить ему бытие другого произведения; творение, созидание другого и есть единственная форма борьбы и критики в искусстве как имманентного ему качества, а потому ответ:

В этой жизни умирать не ново,
Сделать жизнь значительно трудней!

Сосуществование в рамках единого мира искусства двух различных вариантов решения одного и того же вопроса ограничивает притязания каждого на обладание абсолютной истиной. Что будет решать в пользу того или иного варианта? Что является аргументом художественной правды? — Художественное совершенство произведения, — оно судья и предельное основание. Правда рождается из противостояния бытия двух произведений, она становится, и скорее есть интегративный результат, вытекающий из подобного противодействия.

История искусства выработала разнообразные формы и средства художественной критики, являющейся имманентным свойством искусства как суверенной области культуры⁸.

* * *

Как и во всякой творческой деятельности в истории религии, в становлении и развитии новой религиозной идеи большую роль играет крити-

ка. Характер, функциональная направленность в истории религии определяется сущностной природой религии. Религия, например в гносеологическом аспекте представляет собою специфическую форму знания. Наряду с наукой, искусством, нерациональными формами знания религия является неотъемлемой частью знания как целостного пласта духовной культуры. Предмет религиозного знания, его основания иные. Одной из основных особенностей религиозного познания является его претензия на обладание абсолютной истиной. Это — знание откровения, которое дается не в результате субъективных усилий человека, не в процессе рационального анализа действительности, а вручается сразу и целиком как дар свыше. Логично было бы предположить, что таким образом никакого развития знания быть не может. Оно целостно и покоится на вере. Однако, отрицать историческую динамику становления религиозного знания не представляется возможным, оно имеет внутреннюю логику развития, что, в частности, нашло выражение в истории становления собственно религиозной науки — богословия. «Догматы вечны и неисчерпаемы. Этапы их раскрытия в сознании и истории церкви, определения, «коросы» вселенских соборов не есть могильные плиты, приваленные к дверям запечатанного гроба навеки закристаллизованной и окаменелой истины. Наоборот, это верстовые столбы, на которых начертаны руководящие безошибочные указания, куда и как уверенно и безопасно должна идти живая христианская мысль, индивидуальная и соборная, в ее неукротимых и беспредельных поисках ответов на теоретически-богословские и прикладные жизненно-практические вопросы», — не без пафоса отмечал А.В. Карташев в специальном исследовании, посвященном творческой богословской мысли, которая получала официальное закрепление на Вселенских соборах⁹. И этот пафос покоится на реальной истории. Сами догматы не были даны сразу и целиком, они становились; оттачивались не одни лишь внешние формулировки, точнее — за стремление отграничить до совершенства формулировку того или иного догмата скрывалось биение творческой мысли, желание выявить глубины его содержания. В этом процессе важную роль играло соперничество, столкновение различных толкований, точек зрения, методологических подходов.

Конечная цель соперничества в области религии — обращение в свою веру, а не совместный поиск истины как в науке, или невозможность свободной конкуренции как в области искусства. Роль рационального обоснования истинности своей веры и ложности оппозиционной весьма незначительна, большее значение в переходе от одной веры к другой играет чувственно-эмоциональная сфера, то есть переход от веры к вере — результат ни доказуемости, ни большей логической убедительности, а вызревание, рождение новой веры в душе человека. Вера и дела, подтверждающие веру, — вот два краеугольных камня, на которых стоит то или иное религиозное учение. Вера находится вне разума, и ее не могут поколебать

доводы, с помощью которых разум ведет свою атаку. В связи с этим возникает вопрос о необходимости и эффективности разумного обоснования веры. Ведь, как писал еще Ориген в своем произведении «Против Цельса»: «... слова (Цельса) собственно никого из верующих не могут привести в смущение. Да и невозможно, чтобы нашелся какой-нибудь (человек), который, после того как уже сподобился получить столь великую любовь во Христе Иисусе, мог бы поколебаться в Его признании от слов Цельса и ему подобных людей»¹⁰.

Объясняя далее свое желание все же выступить против возражений оппонентов христианства, Ориген пишет: «... моя книга написана вовсе не для верующих (не для христиан — *А.М.*), но для тех собственно, которые или совершенно не приобщились к вере в Христа, или же в вере еще слабы...»¹¹.

В связи с этим способы и приемы убеждения несколько иные, характерна апелляция к авторитету, а когда иного авторитета нет, то в качестве такового выступает сам автор. Так, Гаутама в своей первой проповеди, когда он столкнулся с теми, кто его воспринимал резко критически, ибо он для них отступник, в качестве примера истинности своего учения указывает на самого себя. Предание гласит, что по дороге в Бенарес Гаутаме повстречался аскет Упака. Сиддхартха на его вопрос: «Кто твой учитель?», гордо и самоуверенно ответил: «Я победил всех врагов, я всеумудр... Самостоятельно овладевши знанием, кого мог бы я назвать учителем своим? Нет у меня учителя... Я овладел нирваною, и вот теперь иду в Бенарес заложить основу царства правды»¹². Иисус Христос, называя себя Сыном Божьим, реализует ту же логику, он апеллирует к авторитету Бога-Отца.

Важен особый экспрессивный язык. Бенаресская проповедь Гаутамы, Нагорная проповедь Иисуса Христа, поэтическая речь Мухаммада — яркое тому подтверждение. В Махавагге наиболее полно излагается Бенаресская проповедь. В общем по жанру ее можно охарактеризовать как тему с вариациями. Встретившись с Бхишну Варги Пяти, Гаутама начинает свою речь с конечного вывода — открытия срединного пути. Затем излагает кредо своего учения — четыре благородные истины. В третьей части своей речи он вновь перебирает каждую благородную истину, подчеркивая, как он ее постиг, а в заключительной части он вновь возвращается к исходному постулату, используя прием рондо. В его речи нет рациональных аргументов, нет обоснования, примеров, всего того, что является базой убедительности. Воздействие его речи осуществляется на эмоциональном уровне, базируется на эстетических аспектах проповеди.

Нагорная проповедь Иисуса Христа, содержащая квинтэссенцию его учения, построена почти по классическим законам ораторского искусства. В ней можно четко выделить три части. Первая — обращение — говорит о том, что Иисус убеждает своих слушателей в знании их проблем, желаний, чаяний. Хотя у слушателей уже готова установка внимать, Христос усиливает ее, говоря, что их бедственное, тяжелое, страдательное бы-

тие есть гарант обретения ими желаемого. Здесь есть и комплиментарная часть: «Вы — соль земли, вы — свет мира». Психологически — это эффективный прием, усиливающий контакт говорящего с аудиторией. Вторая часть, в которой должно быть изложено новое учение, ради чего и пришли собравшиеся, начинается с известных слов: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5, 17). Подобная связка принципиально необходима, в противном случае установленный контакт может быть утрачен, а с другой стороны, эта оговорка давала возможность Иисусу Христу использовать знаменитый прием: «Вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам...». Излагая новизну своего учения, Иисус Христос разворачивает ее на фоне известной слушающим традиции. Третья часть Нагорной проповеди представляет собою реализацию нового учения в конкретном преломлении, причем Иисус Христос активно использует притчи, образы, риторические вопросы, афоризмы. Завершается Нагорная проповедь развернутой метафорой, которая должна укрепить мысль и чувства слушающих людей в истине учения Иисуса Христа.

В связи с этим важную роль в системе убеждения играет чудо, являющееся одним из главнейших аргументов. Когда, например, фарисей Никодим готов признать в Иисусе Бога, он ссылается на чудеса, творимые Христом, он говорил: «Равви! Мы знаем, что Ты — Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ио. 3, 2).

* * *

Можно выделить четыре плоскости, в которых разворачивается диалогический характер истории религии: вера и традиция, вера и иноверие, вера и ересь, вера и неверие.

Вера и традиция. *Природа и сущность традиции.* Понятие «традиция» (от лат. *traditio* — передача, предание) — одно из наиболее употребляемых при анализе исторической динамики общественных явлений, что делает реальное использование его и легким, и трудным. Легкость определяется очевидным, интуитивно-ясным смыслом, но это же и затрудняет задачу, ибо при ближайшем рассмотрении оказывается, что его определенность размывается, а сама частота использования делает смысл его лишенным качественной определенности. Часто термин «традиция» употребляется всего лишь как наиболее удобный, когда под рукою нет более подходящего.

Сложность использования термина обуславливается и тем, что он относится к тому типу понятий, анализ которых осуществляется в эмоционально-напряженной атмосфере: сторонники традиции клянутся ею, утверждая, что она — основа бытия, а оппоненты являют абсолютный негативизм, оценивая ее как нечто синонимичное консерватизму, застойности,

всему тому, что мешает продвижению вперед. Конечно, традиция не является понятием, свободным от эмоциональной оценки, но это возможно только в том случае, если не учитывается различие между традицией как ценностью и традицией как историческим фактом. Во втором случае эмоциональная оценка нежелательна, что является требованием объективного рационалистического исследования.

Польский исследователь Е. Шацкий отмечал: «...мы имеем широко распространенное убеждение в необходимости теории традиции, но не имеем такой теории»¹³. Сказанные более тридцати лет назад, эти слова не совсем потеряли свою актуальность и сегодня. Это ни в коей мере не означает, что традиция не становилась объектом научной рефлексии, наоборот, как тема исследования традиция привлекала внимание и философов (В. Виндельбанд, Э. Гуссерель), и историков (Л. Февр, М. Блок), и антропологов (Р. Редфилд, Э. Тайлор), и социологов (М. Вебер, Э. Дюркгейм). Если обратиться к исследованиям в отечественной науке, то станет очевидным, что эта тема не была забыта, имеется большое количество работ, посвященных проблеме «традиция и современность», немалое внимание уделялось вопросам традиций в культуре, искусстве, в последние десятилетия активно исследуется проблема традиций в истории науки. Но несмотря (при всей тавтологичности) на имеющуюся традицию анализа традиции, многие аспекты проблемы остаются невыясненными.

Проблема традиции — это проблема связи современности с прошлым. Стабильного бытия нет, всякое бытие динамично, и время составляет его модус. Время целостно и дискретно. Всякое явление в своем историческом развитии сохраняет свое «я» и в то же время подвластно изменениям. В связи с этим ясно, что существует объективная проблема связи отдельных периодов временного бытия некоторой целостности и оценки его. Изменчивость векторна, представляет собою единую цепь «вчера — сегодня — завтра». Позиция оценивающего всегда позиция из «сегодня», из настоящего мы смотрим в прошлое или будущее.

Возможны две принципиально различные установки из современности на прошлое: апологетическая и критическая. Для первой характерно представление о прошлом как «золотом веке», образце, идеале. Противоположная позиция рассматривает прошлое как предысторию, как подготовительный этап или, в более радикальной форме, как путы, мешающие движению вперед, а потому и лозунг:

Довольно жить законом,
Данным Адамом и Евой!

Оценка прошлого с позиции современности оказывается одновременно и оценкой будущего, взятой с противоположным знаком.

История человеческого общества — история человеческой деятельности, направленной на достижение определенной цели. И здесь возникает про-

блема соотношения цели и средства в истории. Она, рассмотренная с этих позиций, позволяет оценить «прошлое как абсолютную ценность»¹⁴. Связь прошлого и традиции кажется очевидной, поэтому нет ничего удивительного в том, что в общепринятом употреблении традиция — это всего лишь что-то из прошлого¹⁵. Ценность прошлого несомненна, но оно должно рассматриваться не только как ценность, а и как факт бытия. Прошлое с позиций современности, по отношению к ней неоднозначно. «Прошлое — это колодец глубины несказанной. Не вернее ли будет назвать его просто бездонным?»¹⁶. Можно выделить, по крайней мере, три уровня прошлого с точки зрения его отношения к современности.

Первый уровень заключается в том, что прошлое является началом, истоком сегодняшнего бытия. Но, родив настоящее, прошлое в нем умирает. Связь современного с таким прошлым может быть описана термином «преемственность». Современное наследует прошлое, продолжает его, но само им не является. Преемственность характеризует закономерность появления настоящего, его неслучайность. Всматриваясь в прошлое из настоящего, ретроспективно, мы придаем характер закономерности тому, что может быть вероятным, если на него смотреть перспективно¹⁷. Осознание преемственности дает современности ощущение укорененности в бытии.

Второй уровень прошлого может быть передан термином «пережиток», это остатки прошлого в настоящем, своеобразная «социальная бижутерия». Это прошлое пережило свое время, оно «живет без жизни» (Ф.Вийон). Так понятое прошлое представляет собою наследие ушедших времен, оно не потеряло своего онтологического существования, но вызвано не природой нового времени, ему неимманентно. В нем можно угадывать основания для современности, но актуальным для него такое прошлое не является, это последствия прошлого, которые новое время не умело убирать.

Третий уровень прошлого — это прошлое, которое живет в новое время, этот уровень прошлого и есть то, что называется традицией. Традиция то, что было и что есть, вечное настоящее, традиция, таким образом, вневременное явление. Прошлое как традиция характеризует не момент закономерности появления настоящего, а момент устойчивости бытия. Понимание традиции как чего-то из прошлого (выражаемое термином «традиционное») справедливо в том смысле, что прошлое как традиция всегда было и всегда есть.

Здесь возникает вопрос о том, что скрывается за часто повторяемым лозунгом: возродим традицию. Какое прошлое хотят возродить и как это возможно? Прошлое в первом аспекте не может быть возрождено, поскольку оно закончило свое бытие, перешло в не-бытие. Нельзя возродить зерна, из которого выросло дерево, нельзя возродить прошлого, породившего настоящее. П.Б. Шелли прав, говоря: «Не повторит на хрупких стру-

нах мир // То, что с прошедшим отошло мгновеньем». Такое прошлое становится объектом памяти, воспоминания и в этой своей функции может стимулировать творческий порыв современности.

Прошлое во втором аспекте возрождению не подлежит, возможна лишь его реставрация, консервация. При помощи такого «возрождения» можно продлить срок бытия прошлого, но оно всегда будет остатком иных времен. Прошлое в этом аспекте — наследие, в нем совмещены остатки разных времен, и человек свободен по отношению ко всему богатству этого наследия. Благодаря свободе он может обращаться к разновременным его элементам. Историк М.Блок как-то заметил: «Общение между поколениями не обязательно происходит в шествии «гуськом»¹⁸.

Прошлое как традиция не нуждается в возрождении, ибо оно есть. Традиция требует к себе иного типа отношения — приобщения к ней и ее развитие. Традиция отличается и от преемственности, и от наследования. Наследие статично, оно «ждет», когда его выберут, традиция же динамична. Приобщение к ней есть приобщение единичного, конкретно-исторического к вечному, безграничному. Метафора «человек — скиталец и гость» раскрывает свой смысл в таком понимании традиции и приобщении к ней. Глубинный смысл традиции разворачивается в оппозиции «общество — человек». «Носителем традиции, начала устойчивости и непрерывности общественного бытия является общественное единство, общество как целое, тогда как носителем временной изменчивости, творческой активности становится отдельная личность в лице ее индивидуальной свободы», — отмечал С.Франк¹⁹.

Традиция — место встречи конкретного, индивидуального «я», живущего в строгих временных границах, и вечного вневременного бытия, приобщение к которому — основа и гарант бытия вечности. Понятие «традиции» обозначает те элементы социального бытия, которые сохраняются на протяжении всей истории, а потому приобщение к традиции есть продление индивидуального бытия, ощущение оптимистической ноты: «Нет, весь я не умру».

Внутреннее содержание приобщения — взращивание в себе собственно человеческого. Исследователь китайской культуры В.Малявин в связи с этим отвечал: «Способность человека сознать себя вечным скитальцем есть его способность вновь и вновь обновляться, искать себя, делать саму свою жизнь...»²⁰. Существо традиции, таким образом, заключается в том, чтобы родить в себе человека, это возможно приобщением к вечно существующим ценностям. А передача традиции заключается в том, чтобы воспроизвести себя в другом. «Существо традиции, — писал В.Семенцов, — заключается вовсе не в передаче “некоего знания или опыта”, а в “воспроизводстве личности” Учителя»²¹. Именно поэтому дописменные культуры обычно именуются традиционными, этим подчеркивается особый характер бытования традиции в дописменной культуре.

Традиция не противостоит творчеству, она, наоборот, определяет его, задает вектор. Парадоксальным образом наибольшие изменения традиции осуществляет тот, кто работает в границах традиции. Применительно к такой сфере, как наука, отмечалось: «Трансформация и традиция — вот диалектика научной деятельности. Напряжение, существующее между этими двумя необходимыми атрибутами, составляет фокус исследования современной истории науки»²². Именно традиция формулирует проблемы и вопросы, которые не могут найти в ней разрешение.

Религия и традиция. Отношение религии к традиции может быть рассмотрено в нескольких аспектах. *Первый* заключается в том, что религия воспринимается как основа традиции, как гарант непрерывности исторического процесса. Поэтому разговоры о возрождении традиции, как правило, содержат мотив возрождения религии. В определенном смысле это справедливо, поскольку религия, понятая как связь человека с Абсолютом, тяготеет к сохранению неизменности бытия той среды, в рамках которой осуществляет свое историческое предназначение. Религия освящает традицию, а традиция — религию.

Второй аспект заключается в понимании традиции как сущностного признака религии, в характеристике религии как традиционного явления. Такое восприятие религии обуславливается природой религиозного миропонимания. Исконность, устойчивость, неизменяемость религии есть аргумент ее истинности. Даже те, кто предпринимает реформы в области религии, как правило, осмысляют свою деятельность не как реформу, то есть не как изменение, новообразование, а как возврат к истинной, древней религии. Раскол в Русской Православной Церкви демонстрирует пафос борьбы приверженцев старой веры.

Роль прошлого в истории религии актуальна и специфична. Новая религиозная идея никогда не кичится своей новизной, более того, стремится всячески подчеркнуть свое родство с тем, что было. Так, Иисус Христос в Нагорной проповеди должен был определить свое отношение к традиции: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5, 17).

Третий аспект проблемы — это вопрос о собственно религиозной традиции. Вопрос о содержании традиции в рамках самой религии не был предметом самостоятельного исследования. Правда, следует отметить, что, например, католическая теология достаточно давно и обстоятельно предпринимала усилия по отрефлексированию понятия «традиция»²³. Религия как связь человека с Абсолютом всегда имеет определенно-качественный характер, что и составляет содержание религиозной традиции. Для христианства важной является связь человека и Бога, который мыслится как Личность, а существо связи — свободное движение человека к Богу. Августин Блаженный начинает свою «Исповедь» обращением к Богу: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»²⁴.

Бог в своей безграничности и абсолютности, в обладании всем мировым целым нуждается в человеке. Его полнота может быть удовлетворена «только через свободное признание со стороны другой воли — человеческой»²⁵. Поэтому для христианства оказывается важным опыт предстояния человека перед Богом, в результате чего происходит не просто единение человека с Богом, а рождение человека духовного. Существо религиозной традиции не в передаче опыта как знания, а в передаче опыта предстояния. «Традиция — передача небывалого и для человека невозможного: вхождения в Бога. Традиция не позволяет нам оставаться неподвижными, требуя движения к Богу», — так характеризует существо православной традиции о. Андрей (Кураев)²⁶.

При всех отличиях, которые отделяют исторические формы религии друг от друга, сущность религиозной традиции оказывается одинаковой. Для самых ранних форм религии, которые по существу представляют обрядово-культовую систему, приобщение к традиции выражается в самом факте участия в отправлении обряда. В восточных формах религии, для которых не характерно представление о единственном боге как личности и, стало быть, невозможна ситуация субъектно-субъектных связей с ним, вхождение в традицию осуществляется или через общение с гуру, или через медитацию, или синтетическим образом, включающим в себя самые различные формы.

* * *

Традиция и новая вера. Традиция не противостоит развитию, она, связывая новое и старое, выступает фактом развития, является необходимой силой, которая не позволяет исчезнуть бытию при его исторической динамике. Развитие — есть развертывание в пространстве и во времени потенциальных возможностей.

Традиция оказывается первым и самым серьезным оппонентом новой веры: она как форма критики выступает оценочно-контролирующим, оценочно-охранительным механизмом. Традиция в этом аспекте имеет новую веру уже как свершившийся факт. Но критика есть и внутреннее состояние самой традиции, она формируется как сомнение. Сомнение возникает из-за ограниченности старой веры, когда она исчерпала свой ресурс и назрела необходимость выхода за пределы традиции. Родившееся новое встречает оппозицию со стороны традиционного, общепринятого. Аргументом правоты старого является его собственная история, воспринимаемая как соответствие здравому смыслу.

Традиция переживает собственную драму отталкивания чуждого ей, но рожденного ею же явления. Всякая традиция внутренне противоречива: она осознает себя абсолютно вечной и, с другой стороны, ощущает свои границы, за которыми лежит неизвестность; осознание этих границ и является толчком к сомнению, порождающему новое.

Обратимся к известному сюжету Евангелия от Иоанна, повествующему о приходе к Иисусу фарисея Никодима. Никодим «пришел к Иисусу ночью и сказал Ему: «Равви! мы знаем, что Ты — Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог». Иисус сказал ему в ответ: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия». Никодим говорит Ему: «Как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» Иисус отвечал: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше» (Ин. 3, 2 — 7).

Никодим приходит, чтобы разрешить обуревающие его сомнения. Согласно традиции, Никодим должен признать, что Иисус — Бог, ибо чудеса, какие он творит, доступны только Богу. Но тут же Никодим видит новый мотив и потому задает вопрос, как можно родиться вновь — это же невозможно, это противоречит здравому смыслу, это абсурд! Традиция не дает возможности Никодиму увидеть основное — то, что Иисус толкует о другом человеке. Человек для Никодима, в соответствии с Ветхим Заветом, — прежде всего тело, материальность. Иисус же говорит о человеке духовном, а такой опыт понимания человека лежит за границами опыта традиции. Для Никодима учение Христа — «неслыханная вера» (Б.Пастернак). Ему необходимо сменить парадигму, увидеть и осознать ограниченность старой веры. Создание новой сущности требует, как подчеркивал П.Флоренский, свободного подвига. «Нужно преодолеть, — писал он, — самодовольство рассудка, прервать логический круг его конечных понятий и выступить в новую среду — в среду сверхконечного, рассудку недоступного и для него нелепого»²⁷.

Традиция сама подбрасывает факты для сомнения, свидетельствует о собственной ограниченности, что подтверждает правоту нового. Показателен в этом смысле сюжет о Христе и грешнице. Когда фарисеи, искушая Иисуса, спросили, что он скажет по поводу справедливости побивания камнями грешницы, Иисус ответил: «Кто из вас без греха, первый брось в нее камень». Он использует саму традицию, но поворачивает ее неожиданной стороной: грех должен быть наказан (традиция права, в ней выражается идея справедливого возмездия), но чистыми руками (появляется мотив, которого не знает старый закон). Очень часто, когда Иисуса обвиняют в нарушении традиции, он оправдывается ею же: «Он же сказал им: разве вы не читали, что сделал Давид, когда взалкал сам и бывшие с ним? Как он вошел в дом Божий и ел хлебы предложения, которых не должно было есть ни ему, ни бывшим с ним, а только священникам? Или не читали ли вы в законе, что в субботы священники в храме нарушают субботу, однако не виновны?» (Мф. 12, 3 — 5).

Оппозиционность нового и традиции обуславливаются и тем, что пророки часто обращаются к слоям населения, которые наиболее угнетаемы и тем самым менее привержены традиции, точнее — более склонны к отказу от нее, ибо ощущают несправедливость. Христос четко осознавал адресат своих проповедей: это гонимые за правду, страждущие, плачущие. Гаутама сам был выходцем из варны кшатриев — социального слоя, наименее приверженного традициям ведийской культуры, представители которого стремились преодолеть претензии брахманов на исключительно духовные занятия. Мухаммад, творец ислама, — выходец из обедневшего рода, о чем ясно говорит Коран. Социальная база, на которую ориентируется пророк, является питательной основой для критического осмысления традиции.

Критицизм новой религии в социальном аспекте захватывает не только собственно старую религию, но и социально-исторический контекст ее бытия. Так, например, вопрос об отношении к античной культуре для возникающего христианства был одним из важнейших и существеннейших. Христиане осознавали себя представителями нового, истинного мира. Старый мир (не отдельные его стороны, а он весь целиком) воспринимался не истинным, а потому обреченным на уничтожение.

Сознательное стремление христианства завоевать свое место под солнцем формировало его критическую направленность вплоть до призывов разрушить старый мир до основания. Пафос резкой критики античного мира, его культуры, призывы к его уничтожению заполняют труды отцов церкви I — II вв. н. э., неприятие старого мира звучит даже у такого образованного и эрудированного представителя ранней патристики, как Тертуллиан.

Но даже в этом аспекте критика не является лишь опровержением. Необходимо выяснить свои отношения с античной культурой, реальная борьба с нею явились причиной того, что многие идеи античной культуры были восприняты христианством.

Вера и иноверие. Всякая вера претендует на обладание абсолютным знанием, которое есть знание откровения, оно — дар Бога, данное раз и навсегда как истинное. И как таковое оно не может терпеть соседства иных верований. Другие религии оказываются искренним заблуждением или «болезнью роста». Так рассматриваются верования язычников, и здесь требуется просвещение. Иногда другие религии оказываются сознательной ложью, и в этом случае иноверие требует борьбы, уничтожения. Вера проводит границу между собою как истинной верой и иной верой как ложью.

Возникновение ислама нарушило стройность и последовательность христианского миропонимания и воспринималось как отклонение от истинного пути. С позиций христианства, Мухаммад — не пророк, а лжепророк, человек, знающий истинного Бога и сознательно обманывающий людей. Великий Данте зафиксировал именно такое представление о Мухаммаде и

его учении в своей «Божественной комедии» (Мухаммад и его зять, четвертый праведный халиф Али, находятся в лимбе — преддверии ада):

Не так дыряв, утратив дно, ушат,
Как здесь нутро у одного зияло
От самых губ дотуда, где смердят:
Копна кишок между колен свисала,
Виднелось сердце с мерзостной мошной,
Где съеденное переходит в кало.
Несчастный, взглядом встретившись со мной,
Разверз руками грудь, от крови влажен,
И молвил так: «Смотри на образ мой!
Смотри, как Магомет обезображен!
Передо мной, стена, идет Али,
Ему весь череп надвое рассажен.
И все, кто здесь, и рядом, и вдали, —
Виновны были в распрах и раздорах
Среди живых, и вот их рассекли»²⁸.

Оппозиция «вера — иноверие» — это столкновение «я» и «иного» с точки зрения абсолютной убежденности каждого в своей правоте. Поэтому каждый стремится быть непроницаемым для другого — здесь оказывается несправедлива известная максима, что в споре рождается истина. Во-первых, потому что оппоненты исходят из убеждения единоличного обладания истиной (отрицается сам момент становления ее), во-вторых, потому что нет спора — нет диалога, а есть столкновение истины и лжи.

Двигательной пружиной полемики, ее стратегической целью является обличение и уничтожение оппонента. Для достижения цели порой прибегают не к аргументам, почерпнутым из собственной природы, а к аргументам извне, то есть прибегают к внешней силе. Здесь видится принципиальное отличие религии от науки и искусства, хотя в истории того и другого можно найти примеры использования внешних воздействий — идеологии, государственной власти, «такие факторы, как структура социальных отношений, столкновение групповых интересов»²⁹ и т. п.

Столкновение веры с иноверием оказывает эвристическое воздействие и обогащает содержание позиций конфликтующих сторон. Новое не возникает в одиночестве. Вызов времени выражается, в частности, в том, что стимулируется зарождение в традиции спектра оппозиционных течений, которые едины в своем противостоянии ей, но по отношению друг к другу оппозиционны. Духовная атмосфера VI — V вв. до н. э. вызвала рождение неизвестного доселе в культуре Индии явления — движения шраманов. При всей пестроте и разнообразии шраманских течений они были сходны в том, что отрицали священство Вед, делали акцент на нравственной проблематике, выдвигали требования рационалистической аргументации исходных положений. Деятельность Гаутама разворачивалась не в безвоз-

душном пространстве — его учение формировалось в живой полемике не только с традицией, но и с родственными учениями. Традиция сохранила имена шести наиболее известных оппонентов Гаутамы, создателей новых оригинальных учений. Известный исследователь философии и логики буддизма Ф.И.Щербатской специально подчеркивал, что необходимость развития философского и логического пласта знания в буддизме есть следствие борьбы его с джайнизмом и адживиками³⁰.

Взаимоотношения «вера — иноверие» разворачиваются в определенной социально-исторической и духовной атмосфере, поэтому в процессе полемики неизбежно обращение к средствам не собственного характера, а заимствованным из соседних областей — науки, философии, искусства. В связи с этим характер соперничества выражается в широком применении средств рационалистической критики. Можно проследить изменение методологии критики иноверия, доминантной чертой которого является увеличение доли приемов формально-логической критики.

Вера и ересь. Ересь есть оппозиция официальному учению внутри самого учения. В отличие от иноверия это не внешний, а внутренний оппонент. Ересь вырастает, формируется в процессе становления того или иного учения тогда, когда оно стремится подняться над уровнем обыденного сознания, то есть оформляется теоретически.

Формирование теоретических пластов веры по отношению к ее собственной истории выполняет различные функции и. *Во-первых*, апологетическую, как ответ на вызов со стороны противника, необходимость защиты от нападков со стороны ортодоксальной традиции, иноверия, безверия. В этом смысле возникновение богословия — ответ и на критику извне.

Во-вторых, позитивную: систематизированное изложение оснований веры, ориентированное на философски искушенное сознание, изложение веры с учетом интересов и духовных запросов образованных приверженцев. Появление теоретического уровня веры в этом аспекте — учет духовного контекста. Говоря о победе учения Гаутамы в столкновении с конкурентами, исследователи усматривают причину и в том, что уже на ранних ступенях оно было ориентировано на два уровня понимания: для мирян и для монахов. В некотором смысле это отразилось в структуре священной книги буддизма Т(р)ипитаке (Три корзины мудрости), где наибольшей популярностью среди простых верующих пользуется вторая «корзина», Сутта-питака — упрощенное изложение учения Будды в прозаической и поэтической формах. Это одна сторона процесса. Другая заключается в том, что богословие рождается из стремления познать основания собственного учения; вера становится предметом самосознания. Это приводит к тому, что религиозное сознание как бы раздваивается: существует как простая вера и как осмысление ее в научно-философских терминах. Последнее чревато возникновением ересей, то есть толкованием, не совпадающим с официальной позицией церкви.

В-третьих, формирование теоретического уровня религиозного сознания выполняет критическую функцию, которая раскрывается по отношению и к внешнему, и к внутреннему оппоненту. Критика здесь стоит на страже чистоты веры.

Ересь, таким образом, есть своеобразная болезнь роста, побочный результат процесса оформления веры, с позиции которой ересь воспринимается как заблуждение, сознательное или бессознательное отклонение от истины.

Возникновение ереси следует рассматривать и с социологической точки зрения. *Во-первых*, ересь оформляется среди определенного социального слоя, как правило, среди представителей угнетенных слоев общества, ересь в этом смысле есть политическая оппозиция не столько официальной церкви, сколько государству, которое оказывается в союзе с церковью. При этом по флагом ереси разрешаются не столько теологические, сколько социально-экономические проблемы.

С точки зрения богословия, ересь есть попытка сужения церкви. Ориентация на массы народа приводит к тому, что в ереси настроение, психология масс противостоит логике теоретического богословия. Часто ересь в этом случае есть выражение массового сознания, массовой психологии. Г.К.Честертон заметил однажды, что ересь «противопоставляет настроение разуму»³¹.

Во-вторых, ересь есть следствие экспансии религии, особенно мировой. Теряя жесткую привязанность к определенному этносу, мировая религия осознает себя наднациональным образованием, что приводит к возникновению внутренней потребности в миссионерстве. Столкновение с иной верой вызывает модификацию исходных положений. Старая вера — своеобразные очки, сквозь которые воспринимается навязываемая новая религия. Природа старой веры преломляет новую, внося в нее нежелательные элементы.

Если представить вектор ранней истории христианства в такой последовательной цепи: Иисус Христос — апостолы — мужи апостольские (защитники христианства в ранний его период: Климент Римский, Эрма, Игнатий Антиохийский и др.) — апологеты, — то это позволит очертить те пункты в истории становления христианства, где начинают формироваться еретические течения. Иисус Христос сформулировал доминантные положения новой веры, часто в парадоксальной форме и в форме притч, что требовало толкования, а это уже создавало благоприятную почву для возникновения различий в толковании. Апостолы в соответствии с завещанием Христа начинают миссионерскую деятельность, что требует от них умения разъяснять основополагающие идеи учения.

Но во времена деятельности апостолов проблемы борьбы с ересью как таковой не стояло, хотя, например, в Откровении Иоанна Богослова осуждаются сторонники общины николаитов, Валаама и в то же время положи-

тельно оцениваются члены общины Смирны. Различная оценка первых христианских общин связана еще и с тем, что они по-разному организуют жизнь своих общин и по-разному понимают основные положения веры. Но главной заботой апостолов была пропаганда, распространение учения.

Мужи апостольские, ближайшие последователи апостолов, продолжают эту традицию. Им достаточно веры, а их немногочисленные писания, простые по форме и содержанию, — это увещевания, наставления, призывы к совести. Учение Христа им стало доступно «не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы» (I Кор. 2, 4). Утверждение веры делами — таково понимание ими своей деятельности, следование завету апостола Иакова («Вера без дел мертва»), а само дело они понимали часто как мученичество за веру. В Четвертом послании к римлянам св.Игнатий Богоносец (начало II века) писал в предчувствии своей смерти: «Не делайте для меня ничего более, как чтобы я был заклан Богу теперь, когда жертвенник уже готов... Только просите для меня у Бога внутренней и внешней силы, чтобы я не говорил только, но и желал»³².

Такая позиция объясняется не только тем, что первые христиане по социальному положению были людьми простыми и бедными, не обремененными утонченной культурой античности, но и доминантой веры, имевшей ярко выраженный эсхатологический оттенок. Ожидание второго пришествия Христа в скором времени (ибо «время близко», говоря словами Апокалипсиса) не способствовало разработке богословия. Но поскольку потребность в наставлениях была, она порождала необходимость заполнить лакуны Евангелий. В ответ на эту потребность появились апокрифы и ряд произведений, в которых вера принимала вид обоснованный. Среди них — Дидахе (Учение двенадцати апостолов), написанное явно иудео-христианином, и Послание Варнавы, автор которого — из среды язычников. Здесь уже закладываются основы аллегорического восприятия Ветхого Завета. По отношению к Иисусу Христу подчеркивается его человеческое бытие и истинность Воскресения. Наблюдается тенденция соединить элементы мирозерцания традиции (человеческая суть Христа) с элементами иррационального миропонимания (принятие тайны Воскресения)³³.

Подобные тенденции содержали возможности различных толкований проблемы, из которых только одно могло претендовать на истину, а остальные попадали в разряд ересей. Само написание Евангелий имело целью «дать верующим (прежде всего христианам из греков) в руки оружие для борьбы с появившимися ересями»³⁴. Эта ситуация с наибольшей полнотой выявилась в период деятельности апологетов.

В генетическом аспекте это был процесс складывания христианского учения, и он представлял собою сосуществование многих отдельных направлений, из которых лишь одно стало официальной доктриной. Еретические движения воспринимались в качестве таковых с позиции оформля-

ющейся церкви. По мере становления церкви и выработки общих положений и догматов увеличивалось количество вопросов, вызывающих споры. Так, если для первых христиан ядром веры являлось учение об искупительной смерти и воскресении Иисуса, то в начале III в. актуальность приобрели тринитарная (суть Троицы) и христологическая проблемы.

Истоки возможных ересей при решении этих проблем уходят в учение Оригена (184 — 251), ученика и последователя Климента Александрийского, вставшего на путь сознательного сближения христианства с эллинской культурой.

Ориген — истинный основатель богословия, обладавший мощным даром систематизатора: он задал параметры богословия последующих веков, придал ему характер позитивного знания, заложил основы церковной догматики. Но отношение церкви к Оригену было неоднозначным, подчас он воспринимался как полуеретик. Надежда Павлович прекрасно выразила двойственность позиции официальной церкви к Оригену:

Он пламенный отец, учитель Церкви,
Но не святой, а полуеретик,
Пифагорейские питает ветви
Таинственный родник.
Сын мученика, твердый исповедник,
Орел, прикованный к стене,
Он мудрецов последний собеседник
В неизмеримой глубине.
И мысль его, не знающая плена,
Прожгла века.
И тень развенчанного Оригена
И нам близка³⁵.

Произведение Оригена «О Началах», которое по праву считается первым опытом научно-систематического изложения христианского вероучения, вызывало различную, подчас диаметрально противоположную оценку. Как отмечает один из современных исследователей: «Учение Оригена о Троице и о единосущности... породило множество споров и противоречивых толкований. В то время как одни богословы вслед за Оригеном подчеркивали единосущность Сына Отцу, другие, так же следуя Оригену, настаивали на идее их субординации и отличии.»³⁶

Бог у Оригена есть безначальное начало, которое все объемлет, содержит и пронизывает. В соответствии с традицией, уходящей корнями в учение Филона Александрийского, Ориген пишет о посреднике между Богом-Творцом и его творением — Логосе-Сыне, который рожден Отцом. Факт рождения оказывается принципиально важен. Сын совечен отцу, он вечно рождается от Отца. Логос-Слово — начало после Начала безначального: Отец, Сын и Дух Святой — самостоятельные и отличающиеся друг от друга «личности», составляющие троицу. Но в самой Троице существуют соподчи-

нения, троичная иерархия, поэтому иногда Ориген называет Сына созданием. Идея Оригена, как отмечают исследователи истории христианства, далеки от завершенности и последовательности. Он и критикует тех, кто утверждает рождение Сына «из сущности Отца», и одновременно оппонирует тем, кто утверждает, что Сын сотворен Отцом из несущего. Ориген учил, что отношение между Богом-Отцом и Богом-Сыном — это соотношение между светом и отблеском. Сын Божий — это образ Бога, выполняющий роль посредника между Богом и человеком.

В конце III — начале IV в. перед церковью остро встал вопрос о соединении божественной и человеческой природы Христа. Сам Христос называл себя Богом, так его воспринимали и апостолы, но сам же Христос именовал себя и Сыном Человеческим, был рожден земною Девой. Явление Христа миру — Богоявление. К IV в. выявились две позиции в решении христологической проблемы. Одну высказывал Арий (256 — 336), александрийский священник, который развивал идеи Оригена, учил, что Иисус Христос как Бог-Сын не имеет одинаково равной с Богом-Отцом сущности, что он лишь образ и подчиняется Богу-Отцу, он — высшая степень нравственности. Другая позиция — точка зрения Афанасия Великого (295—373), патриарха Александрийского. Он в противовес Арию утверждал, что Сын Божий от начала имеет такую же природу, как и Бог-Отец, единосущен с ним.

Решительная схватка пришлось на Никейский собор (325), где победу одержал Афанасий, а учение Ария было осуждено и объявлено еретическим.

Борьба внутри христианства способствовала не только осмыслению проблемы, но и вела к развитию богословия, то есть внутренняя полемичность, столкновение и спор являлись необходимым механизмом становления и развития учения. На победу той или иной позиции оказывали влияние и рационалистическая доказательность, и социально-исторический контекст. Так, оценивая заслуги Сергия Радонежского в истории русской культуры, поставим вопрос, чем обусловлена была победа Сергия в устроении монастырского образа жизни в России. Конечно, можно сказать, что все дело в гении и величии этого деятеля. Однако, думается, победа была predetermined и объективными историческими обстоятельствами. XIV век — время жизни и деятельности св. Сергия — это и время появления первых ересей на Руси, например, стригольников, выступивших, в частности, против существовавшей тогда идеи стяжания, которая выражалась и в широкой практике особожитного устава. Усиление монастырской колонизации, с одной стороны, и стяжательный образ монашеской жизни — с другой, вызвали резкую критику в адрес монашества со стороны мирян и части низшего сословия церковнослужителей. Ересь стригольников была осуждена, но пафос их социальной критики не мог не оказать влияния на успех того типа монашеского бытия, который осуществлял и пропагандировал Сергий Радонежский.

Ересь, таким образом, как форма критики есть, во-первых, следствие творческого характера становления и развития религиозной идеи, как и другие формы критики она выполняет эвристически-побудительные функции, способствовавшие развитию религиозного самосознания, богословия. А.В.Карташев, посвятивший истории вселенских соборов, которые выработывали основополагающие догматы христианства, специальное исследование, отметим по поводу жарких споров с учением Ария: «Своей безжалостной диалектикой Арий обнажал философскую недоразвитость кафолической доктрины о Св.Троице. И этим пробудил глубокую реакцию в церковном самосознании и чрезвычайную творческую работу самых сильных и философски просвещенных умов католической церкви... которые и оборудовали церковный догмат о Св.Троице новой защитной философской терминологией, не допускающей перетолкования»³⁷. Во-вторых, она является результатом соединения веры (иррационального) и разума (рационального), результатом экспансии разума, что, в свою очередь, говорит о самонедостаточности веры в своих границах; арианство в определенной мере низводило иррационализм триадологии к упрощенному математическому монотеизму, оно соответствовало интеллектуальному уровню язычества, для которого здравый смысл обыденной логики более убедителен. В-третьих, это следствие давления конкретных социальных и исторических условий, заставляющих религиозную концепцию приспосабливаться к среде, соответствовать внешним социальным обстоятельствам. С начала IV в. открывается новая эра в истории христианства, оно не просто выходит из подполья, но и становится признанной государством религией, приобретает его поддержку, становится открытой для иных влияний. В связи с этим «к религиозному исканию прирождаются чужеродные страсти, и расчеты правителей и политиков, и личные вожеления и племенные раздоры... еще были открыты языческие храмы, еще учили языческие учителя и полемизировали с христианством»³⁸, так как мир все еще оставался «внешним» для христианской церкви, в нем еще была ключом языческая жизнь.

Во всех случаях ересь как форма критики выступала механизмом появления новой проблематики, приводила к необходимости формирования и развития теоретического уровня религиозного сознания, требовала постоянного обогащения и развития содержания.

Вера и неверие. Критика веры принимала и принципиально иной характер, который наиболее ярко выражается в противоборстве веры и атеизма. Последние годы слово «атеизм» стало почти ругательным, поэтому попытаемся определить основные значения этого термина.

Атеизм буквально означает «*нетейзм*» («а» — приставка-отрицание). В этом аспекте атеизм представляет собою противоположную теизму точку зрения на мир, выступает иной, противоположной теизму, концепцией. Граница, их разделяющая, видится отчетливо: признание или непризнание существования трансцендентальной личности, сотворившей с помощью

своей внутренней творческой потенции многообразие видимого мира и направляющей историю его развития. Атеизм *в этом аспекте* не представляет оппозицию «вера (религиозность) и безверие (безверие)», поскольку религии, не входящие в цикл авраамических религий (иудаизм, христианство, ислам), вписываются в парадигму атеистического (= нетеистического) мировоззрения. Поэтому употребление термина «атеизм» для обозначения явления, противоположного всякой религиозности, однако, некорректно. Религии могут быть по характеру своего содержания теистическими (иудаизм, христианство, ислам) и нетеистическими (даосизм, индуизм, буддизм). В качестве термина для обозначения понятия, противоположного всякой религиозности, следует использовать слова «безбожие», «неверие», «арелигиозность», хотя смысл их достаточно размыт и они не имеют статуса категории. Атеизм в обозначенном смысле есть явление, возникшее в границах западноевропейской культурной традиции, доминирующее положение в которой занимало христианство.

Второй смысл термина «атеизм», который стал определяющим, заключается в том, что он понимается как такое мировоззрение, которое изначально не принимает идеи существования Бога и богов, и находит свое основание в доводах разума.

Широко используется термин «атеизм» как синоним понятия «критика религии». В первом приближении это справедливо, но полностью согласиться с такой трактовкой смысла атеизма нельзя. Конечно, атеизм — критика идеи Бога, точнее — критика положений теизма. Но, во-первых, не всякая критика имеет право называться атеистической. Отвергать идею бытия бога можно с самых различных позиций и, в частности, с позиции здравого смысла. Но логика последнего не обладает достаточной силой убедительности, что изыно продемонстрировал в известной притче А.С.Пушкин:

Движенья нет, сказал мудрец брадатый.
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;
Хвалили все ответ замысловатый.
Но, господа...

Сакраментальное «но, господа» показывает границы приемлемости логики здравого смысла, который, оперируя внешними очевидностями, не проникает в суть явлений. Ставить знак равенства между отрицанием Бога и атеизмом — значит упрощать проблему. В античную эпоху уходит традиция такой формы критики религии, как богоборчество, представляющая собой вид свободомыслия — достаточно вспомнить «Прикованного Прометея» Эсхила. Даже Зевс при всей своей власти не может отменить деяния Прометея: наказать — да, мучить — да, умертвить — да, но не изменить, не уничтожить того, что свершено. Тем самым выражалась идея границы всемогущества Бога, о чем говорит сам Прометей, правда, герой уже иной поэмы — «Прометей освобожденный» П.Б.Шелли: «Могучий, но не

всемогущий бог! Это — во-первых. Во-вторых, признать атеизм формой критики теизма — лишь половина дела, поскольку возникает вопрос о сущности и целенаправленности атеистической критики. Усматривать эту цель в доказательстве небытия бога не следует. Суть критики, ее стратегическая направленность, заключается в том, что атеизм с рационалистических позиций, используя методы и логику научного знания, рассматривает, анализирует (критикует) рационалистические аргументы теизма в пользу идеи существования божества. «Какой бы смысл ни вкладывался в понятие Бога, суть доказательств его существования складывается из устремлений самого верующего. Нам не следует доказывать его «несуществование». Требование такого доказательства страдает пороком подмены тезиса. Нам просто надо исследовать аргументы в пользу теизма о его существовании с точки зрения их обоснованности, а не пытаться доказывать обратный тезис», — справедливо очерчивает границы атеизма как критики П.Курц³⁹. *Атеизм в этом аспекте есть рациональная критика рациональных аргументов в пользу иррациональной идеи существования Бога.*

Сложилась давняя, широко известная точка зрения, согласно которой возникновение и функционирование атеизма рассматривалось по отношению к теизму как вторичное. «Атеизм мог быть только отрицанием теизма и, следовательно, предполагал теизм, который в свою очередь появился в сознании людей... в качестве отрицания предшествующего предтеизма», — так, например, выразил эту позицию Д.Чаттопадхья⁴⁰.

Ряд моментов здесь вызовет недоумение и несогласие. Во-первых, атеизм с точки зрения содержания характеризуется исключительно негативно, представляется голым отрицанием. Теория, которая состоит лишь из набора решительных «нет», не вызывает уважения и не заслуживает внимания. Кстати, это всегда чувствовалось официальным атеизмом, который в качестве фигового листка использовал аргумент, что, критикуя, он дает свое решение вопроса. Но это от лукавого, ибо самостоятельных вопросов, не связанных с теизмом, атеизм не имел.

Во-вторых, при таком подходе атеизм оказывается зависимым в своем происхождении от теизма — он вторичен. В этом чувствуется какая-то ущербность и необязательность его. Атеизм в такой же степени предполагал теизм, как и наоборот. Теизм и атеизм есть не различные противоположные явления культуры, а противоположности единого целого. И как таковые они обуславливают друг друга, нуждаются друг в друге. Показательно в этом смысле название (при всей эпатажности) статьи В.Кондратьева «О прогрессивной роли атеизма в деле религиозной пропаганды», члена благотворительно-просветительской ассоциации «Путь к Истине» Автор утверждает, что «...атеизм является своеобразной служанкой богословия, своей критикой способствующей постоянному уточнению, а порой и пересмотру богословской терминологии, что позволяет богословию обновляться и не закостеневать в разреженной атмосфере благодушного все-

приятия»⁴¹. Что касается «служанки богословия», то это сильно сказано, но функциональный характер атеизма по отношению к теизму выражен точно, и это положение возражений не вызывает; следует лишь добавить, что и теизм столь же благотворен для развития атеизма. Содержание проблем, методы и средства атеизма в немалой степени связаны с проблемами, поставленными и разрабатываемыми религией: соотношение творца и творения, смысл грехопадения, логика и цели исторического процесса и т.д. Но видеть в этом «вторичность атеизма» вряд ли справедливо. Это кажущаяся «железной» обусловленность содержания атеизма исключительно проблемами религии вызвана не только «желанием» религиозному решению противопоставить нерелигиозное. Их различное решение одних и тех же вопросов заданно априори различием мировоззренческих установок при решении экзистенциальных проблем, которые сами по себе не порождаются никаким мировоззрением: ни теистическим, ни атеистическим.

Следует обратить внимание еще на одно обстоятельство. При характеристике атеизма как формы критики необходимо различать понятия: «религия» и «теология». Если под атеизмом как критикой понимать форму анализа, ориентирующуюся на критерии построения «теоретических концепций (требование непротиворечивости, аксиоматичности исходных посылок, выводимости, строгой доказательности...)», то «такая критика имеет смысл лишь в отношении теологических доктрин»⁴². Однако такая критика оказывается вовсе беспомощной, когда речь заходит о вере в Бога в религиозном мироощущении индивида. Да и в отношении теологии подобная критика ограничена, поскольку невозможно логически опровергнуть, например, догмат троичности. Б.В.Раушенбах заметил: «Характерным для скептической и атеистической критики является то, что она переводит проблему из области богословия в область формальной логики»⁴³.

Определение атеизма как неверия правомочно, точнее было бы сказать «не неверное» (П.Флоренский). Но такое осмысление феномена атеизма ничего не пределяет, ибо это отрицательное определение, а в этом его ущербность и недостаточность. Такое определение размывает четкость смысла, и всегда есть искушение подменить его, что и произошло в годы советской власти, хотя корни такого искушения уходят в эпоху Просвещения. Атеизму был придан характер *антиатеизма*. «Анти» в отличие от «не» включает понятие противоборства, нацеливает на борьбу с оппонентом; здесь уже слышится эйфория непримиримости и желание уничтожить противника. Навязанное атеизму «анти» извратило природу атеизма как культурного феномена, превратило его в форму политической дубины, санкционированной государством для расправы с инакомыслящими. Произошло то, от чего предостерегал еще Ф.Энгельс, говоря, что атеизм, замыкающийся в сфере голой критики и навязываемый принудительно, сам становится формой религии и тем самым уничтожает самого себя⁴⁴.

Проблема «вера — неверие» не ограничивается столкновением теизма и атеизма. Следует выделять различные формы неверия, проявляющиеся, в частности, в противопоставлении теизма науке и искусству. Говоря, например, об эстетико-художественной форме неверия, не следует сводить это лишь к соотношению религии и искусства, хотя искусство по своей сущностной природе, безусловно, оппозиционно религии. Это прочувствовало раннее христианство, резко выступив против античного искусства. Дело не только в том, что свою враждебность христианство осмысляло сквозь призму второго принципа Декалога («Не сотвори себе кумира»), но и в том, что их конфронтация — следствие глубинного различия сути религиозного и художественного миропонимания. Первое аскетично, второе гедонистично. Даже тогда, когда в трудах отцов церкви II — IV вв. пробивается сознание необходимости использования искусства, богословие занялось выяснением вопроса о возможности, допустимости и границах изображения божества. Между сторонниками и противниками этого на протяжении многих столетий шла непрерывная борьба, с особой остротой разгоревшаяся в Византии в начале VIII в.

Создавая свою программу искусства, отцы церкви рассматривали его только как удобное средство для реализации собственно религиозных задач. Василий Кесарийский без обиняков писал: «Дух святой увидел, сколь тягостен роду человеческому путь добродетели и как мы тянемся к наслаждению, забывая о праведной жизни. И как же он поступает тут? К догматам он примешивает сладость мелодии, чтобы незаметно для самих себя получали пользу от слов... О мудрый замысел учителя, через пение заставившего нас учиться полезному»⁴⁵.

Диалог теизма с неверием в различных его ипостасях приводил к необходимости заимствовать аргументы противника, что для теизма играло двойную роль: позитивную и негативную. Позитивная заключалась в том, что использование методов науки позволяло теизму упорядочить, систематизировать положения веры, сделав их более ясными и убедительными, и иметь основания для собственных высказываний, ибо отрицать применение человеческой логики к божественному слову, значит, если быть последовательным, безусловно воздерживаться от всяких суждений по религиозным вопросам, а это означало бы конец всякого богословия и любой проповеди»⁴⁶.

Использование методов эстетико-художественного знания усиливало эмоционально-чувственное воздействие веры, способствовало проникновению ее в глубины человеческой души. Заимствование особенностей философского мышления благотворно сказывалось в том, что представляло теистическую концепцию объемно и стимулировало развитие религиозной саморефлексии.

Негативная роль заключалась в том, что теизму приходилось сражаться на территории противника его собственным оружием, а это не могло не

взрывать и не подтачивать теизм изнутри. Те же методы рационального знания, использовавшиеся теизмом, делали его более беззащитным перед критикой со стороны науки, открывали возможность исследовать аргументы теизма, не затрагивая его содержания, что, в свою очередь, способствовало появлению ереси и питало сомнение. Использование средств художественной образности приводило к тому, что даже произведения религиозного искусства не исчерпывались одним лишь религиозным содержанием.

Интересно свидетельство С.Н.Булгакова. Вспоминая свой поворот от марксизма к идеализму, он рассказывал о «чудесной встрече» с Сикстинской мадонной: «Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз моих текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическое волнение, нет, то была встреча, новое знание, чудо... Я (тогда марксист) невольно называл это созерцание молитвой и всякое утро... бежал туда, пред лицо Мадонны, молиться и плакать...»⁴⁰. Через много лет, будучи уже богословом, С.Булгаков вновь встретился с Мадонной и «...увидел и почувствовал нечистоту, нецеломудрие картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную ее нескромность»⁴⁸.

Бог, ставший предметом искусства, теряет свою сверхъестественную природу. Это тем более очевидно, если тема разрабатывается комическими средствами. Смех противопоставлен божеству, он убийствен для него, что утверждал еще А.Герцен. Антагонизм эстетического и религиозного чувствовал и Августин Блаженный, поведавший об этом в своей «Исповеди».

Подобное противоречие формировало потребность искать компромисс между тайнами откровения и человеческой логикой: это и идея превосходства религиозной интуиции над логическим мышлением, и утверждение особой логики религиозного знания, в рамках которой утверждалось, что противоречия теизма являются его неотъемлемым признаком, и т. п.

Бытие религиозного знания в структуре знания вообще обуславливало постоянный диалог между верой и неверием: они выполняли по отношению друг к другу стимулирующую, конструктивную функцию. Борьба веры и неверия — это борьба, которая не знает победителя и побежденного, а представляет собой пульс исторической жизни человеческого знания в целостности культуры.

Критика, таким образом, выступает внутренним механизмом развития религии, способствует процессу религиозного самосознания, расширению тематики и обогащению содержания религиозного знания. Внимание к этой стороне истории религии позволяет представить богатую палитру связей и отношений религии со всеми феноменами духовной культуры. Это тем более важно сегодня, когда мы нуждаемся в расширении диалога сакрального и светского в культуре, диалога, который не может быть сведен лишь к оппозиции религии и марксизма, как это было до недавнего времени.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

«Вместо заключения» — поскольку собственно заключения еще нет. Решив поставить точку, отчетливо осознал, что обсуждение темы не завершено, оно находится в самом начале, сделан лишь первый предварительный шаг очерчены общие контуры проблемы — «Сакральное».

В какой же мере все же оправдано завершение работы? Отдаю себе отчет в том, что всякий читатель, кому хватило терпения дочитать до конца может быть раздосадованным незавершенностью и посчитать себя обманутым. Но, быть может эта досада будет лишь формой выражения интереса к поднятой теме, а уже само это, как я надеюсь, есть свидетельство того, что работа была не совсем бесполезна. Представляется, что подчас постановка вопроса, пусть даже дающая приблизительный абрис бывает важнее самого ответа. Кроме того, мне думается, что кое что все же прояснилось. Неизбыточность священного, его место в жизни общественного целого и отдельной личности, изменения характера священного в исторической динамике, реальный процесс формирования и исторического бытия тех форм сакрального, которые генетически связаны с возникновением новых религиозных систем не просто очерчивают прошлые истории, но и задают параметры и направления в исследовании сакрального в иных ракурсах.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

¹ Библия цитируется принятым образом: после названия книги первая цифра указывает главу, вторая — стих.

² Франк С.Л. Крушение кумиров // Соч. М., 1990. С. 114.

³ Померанц Г.С. История в сослагательном наклонении // Вопр. философии. 1990. №11. С. 57.

⁴ Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория. М., 1961. С. 167—168.

⁵ Бердяев Н. Наука о религии и христианская апологетика // Путь. 1927. № 6. С. 39.

⁶ Там же. С. 43.

⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С.12.

⁸ Зелинский Ф. Древнегреческая религия. Киев, 1993. С. 11—12.

⁹ Зеньковский В.В. Апологетика // Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1996. С. 410—470.

¹⁰ Протоиерей Александр Мень. История религии. В поисках пути истины и жизни. М. 1991. Т. 2. С. 9—11.

¹¹ Корнев В.И. Буддизм — религия Востока. М., 1990. С. 5.

¹² Корнеев В.И. «Невидимые» парадоксы религии и культуры. М., 1991. С. 30.

¹³ Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 10.

¹⁴ Литературная учеба. 1991. № 1. С. 119.

¹⁵ Топоров В.Н. Указ. соч. С. 9.

¹⁶ Булгаков С.Н. Свет невечерний. С. 13.

РАЗДЕЛ I ОЧЕРК ПЕРВЫЙ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ САКРАЛЬНОГО: ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ

¹ Следует назвать прежде всего: Самыгин С.И., Нечипуренко В.М., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов н/Д., 1996; Пивоваров Д.В. Религия как социальная связь. Сакрализация основания культуры. Екатеринбург, 1993; Его же: Сакральное // Новый философский словарь. М., 1998; Топоров В.И. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995; Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1996; Забияко А.П. Сакральное // Культурология XX век. Энцикл. Т. 2. СПб., 1998; Винокуров В.В. Феномен сакрального, или Восстание богов // Социологос. Вып. 1. М., 1991.

² Waldenfels H. Das Heilige als Grundkategorie religiöser Erfahrung // Stimmen der Zeit, Freiburg, 1996. Bd. 111, H. 209. S. 17—32; Borkowska M. Zakorzenieni w wieczności // Ethos. Lublin, 1996, R. 9, № 35, 36.

³ Степанова Е.А. Постигание веры. Екатеринбург, 1998. С. 7.

⁴ Латино-русский словарь. М., 1976. С. 891.

⁵ Шмитт Ж.-К. Понятие сакрального и его применение в истории средневекового христианства // ARBOR MUNDI. Мировое древо. Вып.4. М., 1996. С. 76.

- ⁶ Солженицын А.И. Русский словарь языкового расширения. М., 1990. С. 67
- ⁷ Бибихин В.В. Язык философии. М., 1993. С. 22.
- ⁸ Вега М. Ночной корабль. Л., 1982. С. 172.
- ⁹ Винокуров В.В. Феномен сакрального или восстание богов // Социологос. 1991. № 1. С. 431.
- ¹⁰ Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 450.
- ¹¹ Isambert F.-A. Le sens du sacri. Fete et religion populaire. P., 1982.
- ¹² Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Munich., 1917.
- ¹³ Франк С.Л. Личность и мировоззрение Ф.Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб., 1994. С. 27.
- ¹⁴ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1995. С. 72.
- ¹⁵ Eliade M. Le sacre et le profane. P., 1963. Рус. пер.: Священное и мирское. М., 1994.
- ¹⁶ Элиаде М. Священное и мирское. С. 17.
- ¹⁷ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 38.
- ¹⁸ Элиаде М. Священное и мирское. С. 23.
- ¹⁹ Пейден В.И. Прежде чем сакральное стало теологическим: перечитывая дюркгеймовское наследие // Этнографическое обозрение. 1992. № 2. С. 30. Аналогичная оценка позиции Э.Дюркгейма высказана В.Комстоком и Я.Хэмкетом.
- ²⁰ Durkheim E. Les formes e lementaries de la vie religieuse, P., 1960. P. 3.
- ²¹ Ibidem. P. 7—12
- ²² Ibidem. P. 33.
- ²³ Ibidem P. 603.
- ²⁴ См., напр. Hessen Z.B.J. Die Werte des Heiligen. Regensburg, 1951; Casper B., Hemmerle K., Hunermann P. Besinnung auf das Heilige. Freiburg, 1966; Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. hrsg.v.D.Kamper, C.Wulff. Frankfurt, 1987.
- ²⁵ Напр.: «Религия — мировоззрение и мироощущение, которое основывается на вере в существование (одного или нескольких) богов, «священного», то есть такого начала, которое находится за чертой «естественного», недоступного пониманию человека» (Филос. энцикл. слов. М., 1989. С. 552.); См. также: Смелзер Н. Социология. М., 1994. С. 462. Гараджа В.И. Религиоведение. М., 1994. С. 136.
- ²⁶ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989. С. 2, 5. Далее: «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом» (С. 14).
- ²⁷ Пивоваров Д.В. Религия: сущность и обновление // Филос. науки. 1992. № 2. С. 68.
- ²⁸ Пивоваров Д.В. Религия как социальная связь. Сакрализация оснований культуры. Екатеринбург, 1993. С. 35.
- ²⁹ Еремеев А.Ф. Первобытная культура: происхождение, особенности, структура. Ч. 2. Саранск, 1997. С. 152—153.
- ³⁰ Там же. С. 154.
- ³¹ Булгаков С. Православие. М., 1991. С. 215.
- ³² Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев. 1991. С. 119.
- ³³ Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 70.
- ³⁴ Булгаков С. Свет не вечерний. М., 1991. С. 91—92.
- ³⁵ Степанова Е.А. Постигание веры. Екатеринбург, 1998. С. 118.
- ³⁶ Пивоваров Д.В. Религия как социальная связь... С. 17.
- ³⁷ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии. М., 1990. С. 279. В последние годы вышел ряд, работ специально посвященных проблеме бытия: Бибихин В.В. Мир // Философская и социологическая мысль. М., 1990; Гиренок Ф.И. Ускользающее бытие. М., 1994; Павленко А.Н. Бытие у своего порога // Человек. 1993—1994; Кемеров В.Е. Бытие; Пивоваров Д.В. Реальность // Современный философский словарь. М., 1996; Лобанов С.Д. Бытие и реальность. М., 1999; Федяев Д.М. Литературные формы приобщения к бытию. Омск, 1998.
- ³⁸ Булгаков С.Н. Свет не вечерний. С. 123.
- ³⁹ Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 159.
- ⁴⁰ Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 2. С. 142.
- ⁴¹ Маффесоли М. Околдованность мира, или божественное социальное // Социологос. 1991. № 1. С. 277; Гусейнов А.А. Великие моралисты М., 1995. С. 11: «Для того

чтобы могло состояться человеческое общежитие необходимо осознать его в качестве первоценности».

⁴² Митрохин Л.Н. Философия религии. М., 1993. С. 335.

⁴³ Молчанов В.И. Докл. на Междунар. конф., посв. 70-летию выхода в свет кн. М.Хайдеггера «Sein und Zeit». — РГТУ. 1998. Февр.

⁴⁴ Молчанов В.И. Одиночество сознания и коммуникативность знака: К публ. введ. во II т. I Исследования II т. «Логических исследований» Э.Гуссерля // Логос. 1997. № 9. С. 11.

⁴⁵ Шалютин С.М. Проблема сакрализации ценностно-нормативных систем // Религия, человек, общество. Ч. 1. Курган, 1998. С. 119.

⁴⁶ Тиллих П. Динамика веры // Избр.: Теология культуры. М., 1995.

⁴⁷ Шалютин С.Н. Указ. соч. С. 120.

⁴⁸ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 91—92.

⁴⁹ Чуракова Н.А. Религиозная картина мира как феномен культуры. Авторсф. дис. ... д-ра филос. наук. Самара, 1999. С. 93.

⁵⁰ Сейфи Г.Ф. Феномен сакрализации власти // Религия и свободомыслие в культурно-историческом процессе. СПб., 1991. С. 165.

⁵¹ Меркулов И.П. Истоки сакрализации теоретической науки // Вопр. философии. 1998. № 10. С. 65.

⁵² Коган Л.Н. Теория культуры. Екатеринбург, 1993. С. 59, 60.

⁵³ Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов н/Д., 1996. С. 338.

ОЧЕРК ВТОРОЙ

КУЛЬТУРА — РЕЛИГИЯ — ЛИЧНОСТЬ: ФУНКЦИИ САКРАЛЬНОГО

¹ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э.Дюркгейма // Социологические исследования. 1975. № 4. С. 182—183.

² Туровский М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997. С. 316.

³ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып.5. С. 144.

⁴ Акопян К.З. Учебное пособие по теории культуры. Ниж. Новгород, 1993. С. 33—34.

⁵ Межуев В.М. Культура и история. М., 1977. С. 131.

⁶ Еремеев А.Ф. Первобытная культура: происхождение, особенности, структура. Саранск, 1996. С. 63.

⁷ Коган М.С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 107—109.

⁸ Арнольдов А.И. Введение в культурологию. М., 1993. С. 8.

⁹ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1993. С. 295.

¹⁰ Колосницын В.И. Религиозное отчуждение. Свердловск, 1978.

¹¹ Пивоваров Д.В. Вера и знание в религии и науке. Екатеринбург, 1994. С. 5.

¹² Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. м., 1993. С.213.

¹³ Мостепаненко Е.И. Свет как эстетический феномен // Филос. науки, 1982. № 6. С.90.

¹⁴ Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византизм, южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа. Искусство и культура. М., 1975. С. 75.

¹⁵ Бычков В.В. Византийская эстетика. М., 1977.

¹⁶ См.: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. 1962. Т. 1. С. 290.

¹⁷ Кузанский Н. Соч. М., 1979. Т. 1. С. 297.

¹⁸ Соловьев В. Сочинения в 2-х тт. Т.2. М., 1988. С.364.

¹⁹ Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы// Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991. С. 361.

²⁰ Франк С. Крушение кумиров. С. 130—131.

²¹ Bell D. Sociologica journeys. Essays 1960—1980. L. 1980.

²² Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль // Вопр. философии. 1989. № 1. С. 158.

²³ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.

²⁴ Там же. С.135

²⁵ Маяковский В.В. Владимир Ильич Ленин // Соч.: В 18 т. М., 1968. Т. 4. С. 174.

²⁶ Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 316.

²⁷ Там же.

²⁸ Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994.

²⁹ Каган М.С. О духовном: Опыт категориального анализа // Вopr. философии. 1985. № 9. С. 91—102.

³⁰ Бурбулис Г.Э., Кемеров В.Е. Духовность и рациональность. М., 1986.

³¹ Федотова В.Г. Практическое и духовное освоение действительности. М., 1991.

³² Лишиц Р.Л. Каким быть? Комсомольск-на-Амуре, 1997.

³³ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 45.

³⁴ Федяев Д.М. Литературные формы приобщения к бытию. Омск. 1998.

³⁵ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С.199

РАЗДЕЛ II

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ

ПРОРОК: ФОРМИРОВАНИЕ НОВЫХ СИМВОЛОВ ЦЕЛОСТНОСТИ

¹ Соловьев В. Магомет. Основатель ислама. М., 1994. С. 19.

² Шюре Э. Великие посвященные. Калуга, 1914. С. 342.

³ Там же.

⁴ Штернберг Л.Я. Первобытная религия. Л., 1936. С. 140.

⁵ Платон. Собр. соч. м., 1990. Т. 1 С. 122.

⁶ Коран цитируется по принятому образцу: первая цифра обозначает суру, вторая аят.

⁷ Толстой А.Н. Стихотворения. М., 1986. С. 41—42.

⁸ Ходасевич В. Стихотворения. М., 1991. С. 33.

⁹ Цит. по: Литература Древнего Востока: Тексты. М., 1984. С.13.

¹⁰ Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории. СПб., 1908. С. 97.

¹¹ Сура 81 приводится в переводе В.Пороховой, которая в отличие от И.Крачковского, переводила Коран как поэтическое произведение.

¹² Свами Вивекананда. Христос-посланник // Наука и религия. 1991. № 1. С. 20—22.

¹³ Додд Ч.Г. Основатель христианства. М., 1997. С. 37

¹⁴ Миркина З., Померанц Г. Великие религии мира. М. 995. С. 300.

¹⁵ Мень А. Библейские пророки. М., 1991.

¹⁶ Додд Ч.Г. Указ. соч. С. 73.

¹⁷ Массе А. Ислам. М., 1963. С. 37.

¹⁸ Соловьев В. Магомет. С.101

¹⁹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 33

²⁰ Вебер М. Социология религии // Избр. Образ общества. М., 1994. С. 112.

²¹ Померанц Г. Собираение себя. М., 1994. С. 7.

²² Вебер М. Указ. соч. С. 61

²³ Тиллих П. Избр. Теология культуры. М., 1998. С. 102.

²⁴ Плотин. Соч. Плотин в русских переводах. СПб., 1995. С. 234—235.

²⁵ Цит. по: Кларк Д. Мистицизм и парадокс жизни после смерти // Знание за пределами науки. М., 1990. С. 189.

²⁶ Вебер М. Социология религии. С. 112.

²⁷ Гете И.В. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. СПб., 1997. С. 125. Тютчев Ф.И. перевел это следующим образом: *По божьей воле я пою // Как птичка в поднебесье, // Не чая мзды за песнь свою — // Мне песнь сама возмездье!* Русский поэт перевел «der Lohn» как «возмездье», но это слово означает и «награда».

²⁹ Померанц Г.С. С птичьего полета и в упор // ARBOR MUNDI. Мировое древо. 1992. № 1. С. 38.

³⁰ История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. С. 282.

³¹ Мень А. Ветхозаветные пророки. С. 36.

³² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 8. Т. 22. С. 467.

³³ Клибанов А.И. Митрохин Л.Н. Крещение Руси: история и современность. М., 1989. С. 15; Митрохин Л.Н. Философия религии. М., 1993. С. 53.

³⁴ Коренев В.И. «Невидимые» парадоксы религии и культуры. М., 1991. С. 53.

ОЧЕРК ВТОРОЙ

РЕФОРМАТОР И МИССИОНЕР: ДИАЛЕКТИКА САКРАЛЬНОГО И ПРОФАННОГО В ИСТОРИКО- КУЛЬТУРНОМ РАКУРСЕ

- ¹ Орлов С.С. Собр. соч.: В 3 т. М., 1980. Т. 2. С. 83.
- ² См.: Соловьев Э.Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 57.
- ³ Бехер И.Г. Избр. М., 1974. С. 45.
- ⁴ См.: Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 99, 100.
- ⁵ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 194.
- ⁶ Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1983. С. 120.
- ⁷ См.: Лам-рим чэн-по / Пер. Г.Ц.Цыбикова. Владивосток, 1911.
- ⁸ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 44.
- ⁹ Шмеман А. Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954. С. 341.
- ¹⁰ Эддо С. Молчание. Самурай. М., 1985. С. 59.
- ¹¹ Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М., 1997. С. 75.
- ¹² См. напр. Экономцев И. (Игумен Иоанн). Православие. Византия. Россия.; Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М., 1990; Его же. Религиозная культура: проблема единства человеческого сообщества // Структура культуры и человек в современном обществе. М., 1987; Рашковский Е.Б. С высоты Востока... Двенадесятый праздничный цикл в православном богослужении. М., 1993
- ¹³ Аверинцев С.С. Красота изначальная // Наше наследие. 1988. № 4. С. 25.
- ¹⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Л., 1991. С. 33.
- ¹⁵ Там же. С. 35.
- ¹⁶ Бычков В.В. Русская средневековая эстетика: XI—XVII вв. М., 1992. С. 103—105.
- ¹⁷ Цит. по: Широков С. Святитель Иннокентий, апостол Сибири и Аляски // Наука и религия. 1997. № 10. С. 14.
- ¹⁸ Цит. по: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. С. 74—75.
- ¹⁹ Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь М., 1989. С. 232

ОЧЕРК ТРЕТИЙ

СВЯТОЙ: ИНДИВИДУАЛЬНОЕ БЫТИЕ САКРАЛЬНОГО

- ¹ Живов В.М. Святость: словарь. М., 1994. С. 62.
- ² Булгаков С. Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 262.
- ³ Лосский Н. Преподобные Сергей Радонежский и Серафим Саровский // Путь. 1926. № 2. С. 122.
- ⁴ Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 369.
- ⁵ См., напр.: Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903; Хорошев А.С. Политическая канонизация XI—XVI вв. М., 1986; Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. М., 1902.
- ⁶ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. Париж, 1935. С. 29.
- ⁷ Ильин В. Иночество и подвиг // Путь. 1926. № 4. С. 54.
- ⁸ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 382.
- ⁹ Булгаков С. Героизм и подвижничество // Вехи. Свердловск, 1991. С. 56.
- ¹⁰ См.: Там же.
- ¹¹ См., например: Чаттопадхья Д. Локаята Даршана. История индийского материализма. М., 1961; Он же. История индийской философии. М., 1966; Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988; Muller M. The Six Systems of Indian Philosophy. Varanasi.
- ¹² Саймон Татуэлл. Франциск Ассизский // Страницы. Журнал библейско-богословского института св. Апостола Андрея. 1986. № 4. С. 130.
- ¹³ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 186.

- ¹⁴ См.: Лосский Н. Преподобный Сергей Радонежский и Серафим Саровский. С. 122.
- ¹⁵ Хоружий С.С. Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991. С. 3.
- ¹⁶ Честертон Г.К. Святой Франциск Ассизский // Честертон Г.К. Вечный человек. М., 1991. С. 49.
- ¹⁷ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 392
- ¹⁸ Волошин М. Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М., 1991. С. 184—185.
- ¹⁹ Булгаков С.Н. Православие... С. 259.
- ²⁰ Четвериков С. Из истории русского старчества // Путь. 1925. № 1. С. 75.
- ²¹ См.: Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культур средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 20.
- ²² Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. С. 21.
- ²³ См.: Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма. Бишкек, 1993
- ²⁴ Марков Б.В. Герои и судьбы // Ступени: Филос. журнал. 1991. № 2. С. 21.
- ²⁵ Лихачев Д.С. Сергей Радонежский и Франциск Ассизский // Наука и религия. 1992. № 1. С. 8.
- ²⁶ См.: Панченко А.М. Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984.
- ²⁷ Цит. по: Борисов В. Оптина пустынь // Наше наследие. 1988. № 4. С. 54.
- ²⁸ Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 21.
- ²⁹ Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 259.
- ³⁰ См.: Ключевский В.О. Благодатный воспитатель русского народного духа // Знамя Преподобного Сергея Радонежского. Новосибирск, 1991.

РАЗДЕЛ III ОЧЕРК ПЕРВЫЙ

САКРАЛЬНОЕ В СИСТЕМЕ КРИТИКИ

- ¹ См.: Елфимов Г.М. Возникновение нового. М., 1983. С. 57.
- ² См.: Николко В.Н. Творчество как новационный процесс: Философско-онтологический анализ. Симферополь, 1990. С. 42.
- ³ Козан Л.Н. Теория культуры. Екатеринбург, 1993. С. 128.
- ⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 627.
- ⁵ См. об этом: Окладной В.А. Возникновение и соперничество научных теорий. Свердловск, 1990.
- ⁶ См.: Соловьев Э.Ю. Критико-верификационная функция философии // Философское сознание: драматизм обновления. М., 1985. С. 245.
- ⁷ Маяковский В.В. Соч.: В 13 т. М., 1960. Т. 11. С. 120.
- ⁸ Подробнее о различных формах художественной полемики см.: Общество, литература, чтение. Восприятие литературы в теоретическом аспекте. М., 1978; Кубилюс В. Поэзия и культура // Вопр. литературы. 1976. № 6; Медведев А.В. Относительная самостоятельность искусства и развитие художественной культуры // Диалектика художественной культуры. Куйбышев, 1984.
- ⁹ Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 7.
- ¹⁰ Ориген. Против Целса. Апология христианства. М., МГУ, 1996. С. 22.
- ¹¹ Там же. С. 25.
- ¹² Дхаммапада. С. 353.
- ¹³ Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. С. 208.
- ¹⁴ Розов М.А. Прошлое как ценность // Путь, 1992, № 1. С. 143.
- ¹⁵ Zimand R. Problem tradycji // Proces historyczny w literaturze i sztuce. Materiały sesji naukowej (may 1965) / Warszawa, 1967. S. 361.
- ¹⁶ Манн Т. Иосиф и его братья. Т. 1. М., 1968. С. 35.
- ¹⁷ Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 24—43.
- ¹⁸ Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1973. С. 26.
- ¹⁹ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С.126.

- ²⁰ *Малявин В.В.* В поисках традиции // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 33.
- ²¹ *Семенцов В.С.* Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы «Бхагавадгиты» // Там же. С. 8.
- ²² *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of Y. Bernard Cohen* / Ed. By E. Mendelsohn. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984. P. 1.
- ²³ См. об этом: *Congar Y.M.J.* La tradition et les traditions. Essai historiguc. Paris, 1960; *Szacki J.* Tradycja. Przegląd problemetyki. Warszawa, 1971.
- ²⁴ *Августин Аврелий.* Исповедь. М., 1992. С. 8.
- ²⁵ *Аверинцев С.С.* Древнесврейская литература // История всемирной литературы. М., 1983. С. 277.
- ²⁶ *Кураев А.* Традиция. Церковь. Человек // Путь. 1992. № 2. С. 187.
- ²⁷ *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 513.
- ²⁸ *Данте А.* Божественная комедия. М., 1992. С. 141.
- ²⁹ См.: *Маккей М.* Наука и социология знания. М., 1983. С. 165—210.
- ³⁰ См.: *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
- ³¹ *Честертон Г.К.* Вечный человек. М., 1991. С. 90.
- ³² Цит. по: *Поснов М.Э.* История христианской церкви: До разделения церквей. Кисл., 1991. С. 163.
- ³³ Если обратиться к наиболее ранним произведениям христианской литературы: «Дидахе», тем, что включены в общую группу под названием «Писания мужей апостольских» (напр., «Пастырь Ермы», «Послание Варнавы»), то основное содержание их касается по-преимуществу двух проблем: этических и литургико-канонических. См.: напр., *Сидоров А.* «Дидахе» (вероучительно и литургико-канонический памятник первохристианской эпохи) // Символ. 1993. № 29. С. 307—316; «Апостольское предание» св. Ипполита Римского (начало III в.) также посвящено описанию «обрядов и обычаев, унаследованных Римской церковью с апостольских времен» (См.: *Бубуруз П.* «Апостольское предание» св. Ипполита Римского // Богосл. тр. 1970. Сб. 5. С. 277—282.
- ³⁴ См.: *Толковая Библия: В 3 т. Т. 3: Новый завет.* Стокгольм, 1989. С. 289.
- ³⁵ *Павлович Н.* Стихотворения. М., 1993. С. 23.
- ³⁶ *Ровнер А.* Христианство на рубеже веков: Ориген против Цельса // Ориген против Цельса. Л., 1996. С. 11—12.
- ³⁷ *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 16.
- ³⁸ *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931. Репринт. М., 1992. С. 7.
- ³⁹ *Куриц П.* Гуманизм и атеизм // Вопр. философии. 1990. № 10. С. 170.
- ⁴⁰ *Читтопадхья Д.* Индийский атеизм: Марксистский анализ. М., 1973. С. 49.
- ⁴¹ *Кондратьев В.О.* Прогрессивной роли атеизма в деле религиозной пропаганды / Наука и религия. 1990. № 9. С. 3.
- ⁴² *Митрохин Л.Н.* Философия религии. С. 253.
- ⁴³ *Раушенбах Б.В.* О логике триединности // Вопр. философии. 1990, № 11. С. 166. Сам исследователь при этом утверждает, что «понятие Троицы является логически безупречным с позиции самой обычной формальной логики» (там же).
- ⁴⁴ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. 36. С. 161.
- ⁴⁵ Цит. по: *Памятники мировой эстетической мысли.* М., 1962. Т. 1. С. 187.
- ⁴⁶ См.: *Габинский Г.А.* Богословие и логика // Филос. науки. 1976. № 6. С. 82.
- ⁴⁷ *Булгаков С.Н.* Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 64.
- ⁴⁸ Там же. С. 109.

ГОЛОСА

Перед лицом Святыни, собственно, должен был бы умолкнуть всякий человеческий язык. Говорить прямо *о ней самой* есть суетное и кощунственное дело. Единственное, что адекватно святости этой реальности, — есть молчание, тихое, неслышное и невыразимое наслаждение самим ее присутствием в нас и для нас.

С. Франк

Русь откликнулась христианству своим особым голосом, отныне уже неизгладимым в хоре народов. Мы знаем с недавних пор, где нужно слушать этот голос. В церковном зодчестве, деревянном и каменном, в ослепительной новгородской иконе, в особом тоне святости северных подвижников.

Г. Федотов

Понятие религиозного значительно уже по объему, чем понятие священного.

А. Гофман

Секуляризация — это освобождение человека от опеки религиозных и метафизических систем, смена его интересов: он отворачивается от иных миров и обращается к этому миру... Ценности секулярного человека десакрализованы, лишены всякого притязания на безусловную и окончательную значимость.

К. Харви

Святыни святы не сами по себе, они указывают по ту сторону себя на источник всякой святости, на то, что составляет предельный интерес.

П. Тиллих

Свято место пусто не бывает.

Народная мудрость

Святость в своем первоначальном смысле и есть призвание Божие для служения Ему одному, отделение человека или вещи из сферы «профанной» в «священную», избрание и посвящение.

А. Шмеман

Индивид противостоит общности, но она же его питает. И куда важнее знать, чем именно его питает, а не в чем он противостоит. Человеком быть трудно. Но им стать легче, углубляя свою соборность, чем культивируя свою особость.

А. Мальро

ИДЕАЛ

Тем идеал священен и велик,
Что мы достичь его вершин не в силах,
Но юноша, и дева, и старик
Перестают томиться им <...> в могилах....
Он навсегда, как метеор, угас,
Когда б мы все пришли к его вершине...
И вера в жизнь и свет исчезла в нас,
И мы все умерли б, тоскуя о святыне.

Ф. Ницше

Без слепой веры в отвлеченное совершенство невозможно шагу вступить на пути к совершенству, осуществляемому на деле. Только поверив в недостижимое благо, мы можем приблизиться к благу достижимому. Без этой светящейся точки, которая сияет впереди нас в отдалении мы шагу не могли бы ступить среди глубокой окружающей нас тьмы. Всякий раз, когда этот блестящий светоч затмевался, приходилось останавливаться и выжидать его появления на беспросветном небосклоне. На пути, ведущем к абсолютному совершенству, расположены все те маленькие совершенства, на которые могут притязать люди.

П. Чаадаев

СВЯТЫНЯ

Святыня не бывает ложной,
Бывает ложным человек.
С чужой святыней осторожней,
Не верящий святыням век.

Святыня дружбы и семейства,
И чаши из которой пил.
Или языческое действо,
Как вздох у дедовских могил....

Бывает миг ! Всего превыше,
Когда душа творит сама,
Под ритуальное затишье,
В смущенной паузе ума.

Но есть и злобная гордыня
Высокий затоптать закон...
Пустыню породит пустыня,
Как скорпиона скорпион.

Благословляю исцеление

От чревобесия гордынь
Святынею уничтоженья
Уничжителей святынь.

Ф.Искандер

Фэйтх-вера есть духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое пребывает в них, прямое видение трансцендентальных сущностей и (или) субстанциональных связей... плотское биллиф-вера сопряжена с косвенным отношением субъекта к объекту и с противопоставлением «Я» внешнему миру. Субъект познает не целокупную жизнь предмета, а лишь ту часть этой жизни которая втянута в сферу преобразующей деятельности субъекта и превращается в объект.

Д.Пивоваров

Абсолют, который был бы только примирен или трансцендентен миру, не был бы Богом для человека, оставаясь для него совершенно нейтральным, разнзначашим чистому ничто. Бог же, который стал бы совершенно имманентен, и только имманентен, не был бы Богом, это был бы человек или мир, взятый в своей последней глубинности... Про Абсолютное нельзя сказать, что Оно есть, как нельзя сказать, что Его нет: здесь умолкает в бессилии человеческое слово, остается только молчаливый философско-мистический жест, одно отрицание, голое НЕ.

С. Булгаков

Мышление не исчерпывает всей полноты духовной человеческой жизни, так точно, как совершенство мышления еще не обозначает всех совершенств человеческого духа. Кто утверждает, что «мышление есть весь человек», и надеется изъяснить все многообразие душевных явлений из мышления, тот успеет не больше того физиолога, который стал бы изъяснять явления слуха — звуки, тоны и слова — из явлений зрения, каковы протяжения, фигура, цвет <...>

П.Юркевич

В сердце человека лежит основа того, что его представления, чувствования и поступки получают особенность, в которой выражается его душа, а не другая, или получают такое *личное*, частноопределенное направление, по силе которого они суть выражения не *общего* духовного существа, а отдельного живого действительно существующего человека.

П.Юркевич

То, что я знаю, узнать может каждый, а сердце такое только у меня.

Гете

В целом «святой» и «священный» — определения вторичного порядка, указывающие на **особый** характер **уже** имеющейся ценности.

А.Еремеев

Мир в целом стремится осуществить предельное богатство жизни; но этого мало, каждое живое существо, во всяком случае каждый человек, хочет быть участником этой полноты бытия и, насколько это возможно, воплотить ее в себе. Осуществленная полнота бытия есть *Ens realissimum*, Всереальнейшее Существо, то есть Бог. Отсюда следует, что человек, стремясь к абсолютной полноте бытия, задается целью ни более ни менее как подняться на ступень Божественного бытия; не будучи Богом от века, он все же хочет быть богом в становлении. Стоит только сформулировать эту цель, и тотчас в нашем скептическом уме возникнут сомнения и вопросы: возможно ли такое существо, которое заслуживало бы название *Ens realissimum*, которое обладало бы абсолютною полнотою жизни. А если оно и возможно, правда ли, что такому существу присуща высшая положительная ценность?

Ответ на эти два вопроса будет вполне удовлетворителен лишь в том случае, если удастся установить, что Абсолютно Совершенное Существо есть не идеал, построенный только фантазией, не предмет одних лишь ожиданий и надежд, а действительно Сущее...

Н.Лосский

Особенно важно то, что Бог открывается в религиозном опыте не только как абсолютная полнота бытия, но еще и как высшая абсолютно совершенная ценность, как само Добро во всех смыслах этого слова, именно как сама Красота, Нравственное Добро (Любовь), Истина, абсолютная жизнь.

Н.Лосский

Спасением древних цивилизаций было новое религиозное мышление, создание новых символов целостности и смысла общественной жизни.. Без новых символов единства бы не получилось.

Г.Померанц

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
- Августин Аврелий. Исповедь. М., 1992.
- Аверинцев С.С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. М., 1983.
- Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия, южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа. Искусство и культура. М., 1975.
- Аверинцев С.С. Красота изначальная // Наше наследие. 1988. № 4.
- Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культур средних веков и Возрождения. М., 1976.
- Акопян К.З. Учебное пособие по теории культуры. Ниж. Новгород, 1993.
- Арнольдов А.И. Введение в культурологию. М., 1993.
- Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория. М., 1961.
- Бердяев Н. Наука о религии и христианская апологетика // Путь. 1927. № 6.
- Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 43—271.
- Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
- Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990.
- Бехер И.Г. Избр. М., 1974.
- Библихин В.В. Мир // Философская и социологическая мысль. М., 1990.
- Библихин В.В. Язык философии. М., 1993.
- Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1973.
- Борисов В. Оптина пустынь // Наше наследие. 1988. № 4.
- Булгаков С. Героизм и подвижничество // Вехи. Свердловск, 1991.
- Булгаков С. Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991.
- Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994.
- Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946.
- Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 310—342.
- Бурбулис Г.Э., Кемеров В.Е. Духовность и рациональность. М., 1986.
- Бычков В.В. Византийская эстетика. М., 1977.
- Бычков В.В. Русская средневековая эстетика: XI—XVII вв. М., 1992.
- Вебер М. Избр. произведения. М., 1990.
- Вебер М. Социология религии // Избр. Образ общества. М., 1994.
- Винокуров В.В. Феномен сакрального, или Восстание богов // Социологос. Вып. 1. М., 1991.
- Габинский Г.А. Богословие и логика // Филос. науки. 1976. № 6.
- Гараджа В.И. Религиоведение. М., 1994.

- Гиренок Ф.И. Ускользящее бытие. М., 1994.
- Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903.
- Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э.Дюркгейма // Социологические исследования. 1975. № 4.
- Гусейнов А.А. Великие моралисты. М., 1995.
- Додд Ч.Г. Основатель христианства. М., 1997.
- Дхаммапада. М., 1960.
- Елфимов Г.М. Возникновение нового. М., 1983.
- Еремеев А.Ф. Первобытная культура: происхождение, особенности, структура: В 2 ч. Саранск, 1997.
- Живов В.М. Святость: Словарь. М., 1994.
- Забияко А.П. Сакральное // Культурология XX век. Энцикл. Т. 2. СПб., 1998.
- Зелинский Ф. Древнегреческая религия. Киев, 1993.
- Зеньковский В.В. Апологетика // Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1996.
- Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Л., 1991.
- Ильин В. Иночество и подвиг // Путь. 1926. № 4.
- История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. 1962. Т. 1.
- Каган М.С. О духовном: Опыт категориального анализа // Вопр. философии. 1985. № 9.
- Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996.
- Кант И. Критика практического разума. Соч. Т. 4. Ч. 2.
- Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории. СПб., 1908.
- Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994.
- Кемеров В.Е. Бытие // Современный философский словарь. М., 1996.
- Кларк Д. Мистицизм и парадокс жизни после смерти // Знание за пределами науки. М., 1990.
- Ключевский В.О. Благодатный воспитатель русского народного духа // Знамя Преподобного Сергия Радонежского. Новосибирск, 1991.
- Коган Л.Н. Теория культуры. Екатеринбург, 1993.
- Коран / Перевод смыслов и комментарии В.Пороховой. Дамаск—Москва, 1995.
- Колосницын В.И. Религиозное отчуждение. Свердловск, 1978.
- Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М., 1997.
- Кондратьев В. О прогрессивной роли атеизма в деле религиозной пропаганды // Наука и религия. 1990. № 9.
- Корнев В.И. Буддизм — религия Востока. М., 1990.
- Корнеев В.И. "Невидимые" парадоксы религии и культуры. М., 1991.
- Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1983.
- Кубилюс В. Поэзия и культура // Вопр. литературы. 1976. № 6.
- Кузанский Н. Соч. М., 1979. Т. 1.
- Кураев А. Традиция. Церковь. Человек // Путь. 1992. № 2.
- Курац П. Гуманизм и атеизм // Вопр. философии. 1990. № 10.
- Лам-рим чэн-по / Пер. Г.Ц.Цыбикова. Владивосток, 1911.
- Литературная учеба. 1991. № 1. Вводная статья.
- Лифшиц Р.Л. Каким быть? Комсомольск-на-Амуре, 1997.
- Лихачев Д.С. Сергей Радонежский и Франциск Ассизский // Наука и религия. 1992. № 1.
- Лобанов С.Д. Бытие и реальность. М., 1999.
- Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев. 1991.
- Лосский Н.О. Преподобные Сергей Радонежский и Серафим Саровский // Путь. 1926. № 2.
- Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991.

- Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992.
- Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь М., 1989.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. 5.
- Маккей М. Наука и социология знания. М., 1983.
- Маякшин В.В. В поисках традиции // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.
- Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1993.
- Манн Т. Иосиф и его братья. Т. 1. М., 1968.
- Марков Б.В. Герои и судьбы // Ступени: Филос. журнал. 1991. № 2.
- Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
- Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 36.
- Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994.
- Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991.
- Массе А. Ислам. М., 1963.
- Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное // Социологос. 1991. № 1.
- Медведев А.В. Относительная самостоятельность искусства и развитие художественной культуры // Диалектика художественной культуры. Куйбышев, 1984.
- Межуев В.М. Культура и история. М., 1977.
- Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1995.
- Мень А. Библейские пророки. М., 1991.
- Меркулов И.П. Истоки сакрализации теоретической науки // Вopr. философии. 1998. № 10.
- Миркина З., Померанц Г. Великие религии мира. М. 1995.
- Митрохин Л.Н. Философия религии. М., 1993.
- Молчанов В.И. Единичность сознания и коммуникативность знака: К публ. введ. во II т. и I Исследования II т. «Логических исследований» Э.Гуссерля // Логос. 1997. № 9.
- Мостепаненко Е.И. Свет как эстетический феномен // Филос. науки, 1982. № 6.
- Николко В.Н. Творчество как новационный процесс: Философско-онтологический анализ. Симферополь, 1990.
- Общество, литература, чтение. Восприятие литературы в теоретическом аспекте. М., 1978.
- Окладной В.А. Возникновение и соперничество научных теорий. Свердловск, 1990.
- Ориген. Против Целса. Апология христианства. М., МГУ, 1996.
- Орлов С.С. Собр. соч.: В 3 т. М., 1980. Т. 2.
- Павленко А.Н. Бытие у своего порога // Человек. 1993—1994.
- Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль. // Вopr. философии. 1989. № 1.
- Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962. Т. 1.
- Панченко А.М. Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984.
- Пейден В.И. Прежде чем сакральное стало теологическим: перечитывая дюркгеймовское наследие // Этнографическое обозрение. 1992. № 2.
- Пивоваров Д.В. Вера и знание в религии и науке. Екатеринбург, 1994.
- Пивоваров Д.В. Реальность // Современный философский словарь. М., 1996.
- Пивоваров Д.В. Религия как социальная связь. Сакрализация основания культуры. Екатеринбург, 1993.
- Пивоваров Д.В. Религия: сущность и обновление // Филос. науки. 1992. № 2.
- Пивоваров Д.В. Сакральное // Новый философский словарь. М., 1998.

- Платон. Собр. соч. М., 1990. Т. 1.
- Плотин. Соч. Плотин в русских переводах. СПб., 1995.
- Померанц Г. Собираение себя. М., 1994.
- Померанц Г.С. История в сослагательном наклонении // Вопр. философии. 1990, № 11.
- Поснов М.Э. История христианской церкви: До разделения церквей. Киев, 1991.
- Протоиерей Александр Мень. История религии. В поисках пути истины и жизни. М. 1991. Т. 2.
- Раушенбах Б.В. О логике трисединости // Вопр. философии. 1990, № 11.
- Рашковский Е.Б. С высоты Востока... Двенадесатый праздничный цикл в православном богослужении. М., 1993.
- Ровнер А. Христианство на рубеже веков: Ориген против Цельса // Ориген против Цельса. Л., 1996.
- Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
- Розов М.А. Прошлое как ценность // Путь, 1992, № 1.
- Саймон Татуэлл. Франциск Ассизский // Страницы. Журнал библийско-богословского института св. Апостола Андрея. 1986. № 4.
- Самыгин С.И., Нечипуренко В.М., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов н/Д., 1996.
- Свами Вивекананда. Христос-посланник // Наука и религия. 1991. № 1.
- Сейфи Г.Ф. Феномен сакрализации власти // Религия и свободомыслие в культурно-историческом процессе. СПб., 1991.
- Семенов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы «Бхагавадгиты» // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.
- Сидоров А. «Дидахе» (вероучительно и литургико-канонический памятник перво-христианской эпохи) // Символ. 1993. № 29.
- Сильвестров В.В. Религиозная культура: проблема единства человеческого сообщества // Структура культуры и человек в современном обществе. М., 1987.
- Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М., 1990.
- Смелзер Н. Социология. М., 1994.
- Солженицын А.И. Русский словарь языкового расширения. М., 1990.
- Соловьев В.С. Магомет. Основатель ислама. М., 1994.
- Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989.
- Соловьев Э.Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. М., 1991.
- Соловьев Э.Ю. Критико-верификационная функция философии // Философское сознание: драматизм обновления. М., 1985.
- Степанова Е.А. Постижение веры. Екатеринбург, 1998.
- Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма. Бишкек, 1993.
- Тиллих П. Динамика веры // Избр.: Теология культуры. М., 1995.
- Тиллих П. Избр. Теология культуры. М., 1998.
- Толковая Библия: В 3 т. Т. 3: Новый завет. Стокгольм, 1989.
- Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М., 1995.
- Туровский М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997.
- Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1996.
- Федотова В.Г. Практическое и духовное освоение действительности. М., 1991.
- Федяев Д.М. Литературные формы приобщения к бытию. Омск, 1998.
- Флоренский П. Столп и утверждение Истины. М., 1914.
- Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. Репринт. М., 1992.

- Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
- Франк С.Л. Крушение кумиров // Соч. М., 1990.
- Франк С.Л. Личность и мировоззрение Ф.Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб., 1994.
- Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии. М., 1990.
- Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.
- Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986.
- Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989.
- Хорошев А.С. Политическая канонизация XI—XVI вв. М., 1986.
- Хоружий С.С. Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991.
- Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989.
- Чаттопадхья Д. Индийский атеизм: Марксистский анализ. М., 1973.
- Чаттопадхья Д. История индийской философии. М., 1966.
- Чаттопадхья Д. Локаята Даршана. История индийского материализма. М., 1961.
- Честертон Г.К. Вечный человек. М., 1991.
- Честертон Г.К. Святой Франциск Ассизский // Честертон Г.К. Вечный человек. М., 1991.
- Четверяков С. Из истории русского старчества // Путь. 1925. № 1.
- Чуракова Н.А. Религиозная картина мира как феномен культуры. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Самара, 1999.
- Шалютин С.М. Проблема сакрализации ценностно-нормативных систем // Религия, человек, общество. Ч. 1. Курган, 1998.
- Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990.
- Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. М., 1993.
- Широков С. Святитель Иннокентий, апостол Сибири и Аляски \\\ Наука и религии. 1997. № 10.
- Шмеман А. Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954.
- Шмитт Ж.-К. Понятие сакрального и его применение в истории средневекового христианства // ARBOR MUNDI. Мировое древо. Вып. 4. М., 1996.
- Штернберг Л.Я. Первобытная религия. Л., 1936.
- Шюре Э. Великие посвященные. Калуга, 1914.
- Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
- Экономцев И. (Игумен Иоанн). Православие. Византия. Россия. М., 1999.
- Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
- Элиаде М. Трактат по истории религий: В 2 т. СПб., 1999.
- Эндо С. Молчание. Самурай. М., 1985.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ

АБСОЛЮТ, понятие, обозначающее вечную, неизменную самодостаточную духовную первооснову бытия (абсолютный дух, абсолютную идею, абсолютное Я, Бога).

АКСИОЛОГИЯ, учение о ценностях, их происхождении, сущности, месте в структуре бытия и роли в социокультурном пространстве; раздел философского знания, ориентированный на решение вопросов обоснования общезначимости всех сфер человеческой жизнедеятельности.

АТЕИЗМ, противоположная теизму мировоззренчески-философская установка, сутью которой является непризнание существования трансцендентального субъекта, сотворившего мир, человека и определившего логику исторического процесса. Конкретный смысл термина атеизм определяется контекстом. Атеизм — как нетеизм охватывает наряду со светским мировоззрением и религиозное мировоззрение для которого не характерна идея Бога-творца (буддизм, даосизм и др.). Атеизм — как критика религии противостоит всякой религиозной вере, представляет собою форму безбожия, безверия. Атеизм — как политически санкционированная идеология есть антиатеизм.

АУТИЗМ, погружение в мир личных переживаний с активным отстранением от внешнего мира.

БХИКШУ, посвященный в духовный сан последователь Будды; собственно нищенствующий; буддийский монах.

ГОМЕОСТАЗ (**ГОМЕОСТАЗИС**), свойство организмов, других целостных систем поддерживать свои параметры и функции в определенном диапазоне, основанное на устойчивости внутренней среды по отношению к возмущающим воздействиям внешней среды.

ДАО (кит.), путь, одна из важнейших категорий древнекитайской философии, обозначающая существующую независимо от воли людей миропорядок, который

регулирует взаимоотношения вещей в природе и людей в обществе.

ДИАЛОГ, 1) разговор между двумя или несколькими лицами; 2) свободный обмен мнениями между двумя сторонами; 3) уст. Литературное произведение, написанное в форме беседы.

ДИАЛОГ КУЛЬТУР - историческая форма взаимодействия культур, выступающих как суверенные равнозначные качества, в результате которого осуществляется органичное включение элементов чужой культуры.

ДИАЛОГ ФИЛОСОФСКИЙ, разновидность философской литературы, раскрывающей философскую проблему в форме беседы.

ДОГМАТ, основные положения какого-либо вероучения, принимаемые на веру и не подлежащие критическому пересмотру.

ЕРЕСЬ, 1) в христианской религии понятие, обозначающее сознательное и преднамеренное отклонение от ясно и четко сформулированного догмата веры, от ортодоксии. Там, где нет канонизированной и общепризнанной системы догматов, понятие Е. некорректно, поскольку степень отклонения от того или иного догмата устанавливается весьма субъективно, в силу этого часто используются иные понятия — “заблуждение”, “недозволенное новшество”, “уклонение от истины” и т.п.; 2) отклонение от чего либо, принятого за неоспоримое положение.

ИММАНЕНТНЫЙ, пребывающий в чем-либо, свойственное чему-либо, то, без чего данного явления нет, внутренне присущее, противоположное трансцендентному.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ, целесообразность, смысловая направленность чувственно-воспринимающего и духовного познания, направленность сознания на предмет.

ИСИХАЗМ, мистическое учение, возникшее в среде греческого монашества на Афоне в XIV в. Исихасты считали, что Фаворский свет — свет, которым просияло лицо Иисуса Христа при его преображении (Мф. 17:1, Мк. 9:2, Лк. 9:28) — есть таинственное проявление божественной славы.

КОНФУЦИАНСТВО, этико-политическое учение, основы которого заложил Конфуций (551—479 гг. до н.э.). Основной принцип этики К. — *жэнь* — гуманность, высший закон взаимоотношений людей в обществе и семье; жэнь достигается путем нравственного усовершенствования на основе соблюдения *ли* — норм поведения, в фундаменте которых принцип *сяо* — сыновняя почтительность. Важное место в К. занимает учение о *джэнь мин* — строгое и точное определение обязанностей каждого.

КОРАН, священная книга религии Ислам; согласно преданию К. был передан Мухаммаду; включает 114 сур (глав), состоящих из аятов — законченных грамматически-смысловых единиц.

КУЛЬТУРНАЯ СОВМЕСТИМОСТЬ, см. *совместимость культурная*.

МАХАЯНА, одно из крупнейших направлений в буддизме, окончательно оформившееся к I в. н.э., благодаря деятельности Нагарджуны, Асанги, Ашвагхоши.

МИССИОНЕР, лицо, занимающееся распространением религиозного вероучения среди населения с иным вероисповеданием.

МИССИОНЕРСТВО, деятельность направленная на распространение учения среди инакомыслящих.

МИСТИКА, религиозная практика, целью которой является переживание в экстазе непосредственного единения с абсолютом, а так же совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысливающих и регулирующих эту практику. Практика М. включает систему психофизических упражнений, психотехнику аскетизма. М. возникает тогда, когда формируется понятие трансцендентного абсолюта.

НИРВАНА, высшее духовное состояние личности, предполагающее полное освобождение от всего, что связано с непостоянством, движением, изменением; состояние покоя. Достижение Н. — суть учения буддизма о спасении. Достигший Н. навсегда выходит из круга перерождений и потому может быть уверен, что,

умирая в данной жизни, уже не родится вновь; противоположность сансары.

НОУМЕН, умопостигаемая сущность, предмет вневещного созерцания и интеллектуальной интуиции.

ОНТОЛОГИЯ, учение о бытии как таковом; раздел философии, изучающий фундаментальные принципы бытия, наиболее общие сущности и категории сущего.

ПАЛОМНИЧЕСТВО, странствия верующих к святым местам. Название вызвано обычаем паломников привозить из Палестины пальмовую ветвь. П. — акт духовного деяния, работа души, а не только физическое движение в реальном пространстве.

ПРОРОК, для традиций религий авраамического цикла (иудаизм, христианство, ислам) человек, избранный Богом для передачи откровения людям. Миссия пророка — посредничество между Богом и людьми. В логике данной работы П. — субъект религиозного творчества, создатель нового религиозно-нравственного учения.

САКРАМЕНТАЛЬНЫЙ, 1) то же, что сакральный; 2) освященный традицией.

САНГХА, община верующих в буддизме, духовное братство, помогающее в продвижении по пути спасения; буддийская церковь; одно из трех (Будда, Дхамма, Сангха) прибежищ буддиста.

САНСАРА, мир постоянного движения и изменения, абсолютной текучести; цепь рождений и смертей, от которой можно освободиться, лишь достигнув нирваны.

СВЯТАЯ СЯТЫХ, нечто самое дорогое, заветное.

СВЯТОЙ, 1) в религиозных представлениях: обладающий высшим совершенством и силой, божественный; 2) истинный, величественный и исключительный по важности; духовно и нравственно непорочный.

СВЯТОТАТСТВО, поругание святынь, кощунство, богохульство; оскорбление чего-либо всеми почитаемого.

СВЯТЫЕ МЕСТА, места особого почитания, объект поклонения, святыня. В развитых религиях С.М., как правило связаны с жизнью святого и с практикой паломничества и жертвоприношения.

СВЯТЫНЯ, 1) предмет или место религиозного поклонения; 2) вообще то, что является особенно дорогим, любовно хранимым и чтимым.

СВЯЩЕННЫЙ, 1) обладающий святостью, божественный; 2) относящийся к ре-

лигиозному культу, почитаемый; 3) истинный, величественный, исключительный, заветный, нерушимый, высшая ценность.

СОВМЕСТИМОСТЬ КУЛЬТУРНАЯ, изоморфизм культурных систем, заключающейся в соотносительности онтологическо-аксиологических оснований культур.

СУЩНОСТЬ, философская категория, отражающее внутреннее содержание предмета, выражающееся в единстве всех многообразных форм его бытия.

ТАБУ, строгий запрет, налагаемый на что-либо: предмет, действие, слово.

ТОТАЛЬНЫЙ, полный, всеохватывающий, всеобъемлющий.

ТРАДИЦИОННЫЙ, 1) сохранившийся от старины, основанный на традиции; 2) существующий в силу установившегося порядка, издавна привычный.

ТРАДИЦИЯ, 1) исторически сложившиеся и передаваемые из поколения в поколение идеи, взгляды, вещи, обычаи, порядки, правила поведения; 2) обычай, установившийся порядок в поведении, быту; 3) устный рассказ, передаваемый от поколения к поколению, предание.

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ, термин, обозначающий ту сторону бытия, которая выходит за пределы ограниченного существования, конечного, эмпирической реальности.

УММА, мусульманская община. В Коране У. Обозначает мусульманские народы, являющиеся объектами божественного откровения.

ФЕНОМЕН, являющееся, объект чувственного созерцания; понятие означающее явление, данное в опыте, постигае-

мое при помощи чувств; необычное, исключительное.

ХАДЖ, паломничество в Мекку. Согласно мусульманскому вероучению каждый мусульманин обязан хотя бы один раз в жизни совершить Х., совершивший его получает звание хаджа.

ХАРИЗМА, исключительная одаренность, наделенность кого-либо качествами исключительности, непогрешимости, святости в глазах приверженцев или последователей. Термин Х. В социологию введен М.Вебером и Э.Трельчем.

ХИНАЯНА, понятие введенное сторонниками *махаяны*. Обозначает ортодоксальное направление в буддизме (самоназвание: *тхеравада*). Идеал совершенной личности в Х. — архат, достигающий совершенства самостоятельно. Важной идеей Х. является мысль о необходимости стать бхикшу, чтобы достичь нирваны.

ЦЕЛОСТНОСТЬ, обобщенная характеристика объекта со сложной внутренней структурой, понятие Ц. Выражает интегрированность свойств объекта, его самодостаточность, качественное своеобразие.

ЦЕННОСТЬ, компонент культуры, усвоенный в экзистенциональной активности человека, которая ориентирована не только на сущее, но и на значение; нормативно-должное.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ, относящийся к экзистенции, то есть к вечным проблемам человеческого существования.

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ, художественный, относящийся к чувству прекрасного, красоте и ее восприятию, удовлетворяющий требованиям эстетики.

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолют — 12, 16—18, 22—31, 33, 35, 38—41, 46, 47, 49—51, 53, 60, 80, 94, 98—103, 106, 108, 109, 110, 112, 115, 116, 120, 121, 125, 136, 140, 141, 152
- Адвентизм — 74
- Адживика — 112
- Аксиология — 13, 18, 22, 24, 25, 27, 30, 140
- Апостол — 9, 29, 66, 70, 71, 83, 84, 86, 113, 114, 116, 128, 130, 138, 139
- Арианство — 117
- Атеизм — 12, 117—121, 130, 131, 136, 139, 140
- Аутизм — 97, 140
- Богословие — 7, 10, 23, 24, 28, 91, 101, 112—117, 120—122, 125, 131, 131, 135, 135, 136 — апофатическое — 23, 28, 84 — катафатическое — 24, 84
- Буддизм — 8, 38, 58, 66, 68, 74, 75, 80, 83, 84, 94, 112, 118, 124, 128, 129, 130, 135, 136, 138—141 — чань-буддизм — 83, 128, 135 — дзэн-буддизм — 94, 129, 138
- Вера — 3, 5, 7—10, 15, 16, 21, 25, 27, 28, 31, 34, 36, 39, 40, 42—45, 47, 50, 53, 54, 56, 58, 60, 64, 65, 71—74, 76—78, 80, 81, 83, 86, 87, 89, 90—95, 96, 98, 99, 101—103, 107—115, 117—122, 125, 126, 132, 133, 137, 138, 140, 141
- Вечность — 26—28, 30, 34, 40, 42, 45, 47, 48, 50, 98, 106
- Героизм — 64, 89, 90, 129, 135
- Даосизм — 83, 84, 118, 140
- Дарование — 52, 53, 55, 57, 58, 60, 65
- Джайнизм — 112
- Диалог — 3, 4, 77, 84, 99, 103, 111, 121, 122, 124, 140
- Дух — 44, 49, 54, 67, 82, 83, 86, 89, 90, 95—97, 109, 114, 129, 116, 121, 136
- Духовность — 18, 48—50, 91, 127, 135, 143
- Заветный — 15, 77, 86, 141, 142
- Иерофания — 14, 19, 20, 28, 143
- Идолопоклонство — 46
- Интенциональность — 140
- Конфуцианство — 83, 84, 141
- Култ — 44, 78
- Культура — 3, 7, 10, 30, 32—38, 40—42, 48, 50, 70, 79, 81, 82, 84, 95, 97, 99, 106, 107, 110, 112, 114, 126—130, 135—138
- Культурная совместимость — 77, 80, 141
- Ламаизм — 75, 76
- Личность — 7, 15, 22, 28, 29, 32, 39, 44—46, 48, 49, 50—52, 54, 58, 63, 65, 89, 96, 106, 108, 125, 139
- Махаяна — 75
- Миссионер — 77, 80, 82, 83
- Мистика — 64, 91
- Неопалимая купина — 56
- Нирвана — 64, 74, 75, 94, 102, 141
- Ноумен — 35, 141
- Откровение — 20, 54, 56, 65—67, 70, 101, 110, 114, 122, 141
- Паломничество — 94—96, 141
- Полнота бытия — 16, 30, 48, 134
- Природа — 3, 9, 10, 12, 18, 21, 22, 24, 25, 29, 33, 35, 36, 38, 41, 42, 48, 49, 52, 89, 93, 95, 96, 100, 101, 103, 105, 107, 113, 116, 121, 140 — творящая — 24 — сотворенная — 24
- Пророк — 2, 11, 28, 52—66, 68—71, 74, 77, 90, 103, 107, 110, 111, 127, 137, 141
- Профанное — 14, 17, 19, 20, 21, 28, 29, 30, 31, 41, 43, 44, 50, 69, 85, 128, 132
- Религия — 5—10, 14, 18, 19, 21, 22, 23, 27, 32, 35—40, 42, 44, 52—54, 56—58, 61, 64—66, 70—72, 76, 77, 79—83, 86, 88, 89, 91, 97, 98, 100, 101, 103, 107, 108, 110, 111, 113, 117, 118, 120, 122, 124—128, 130, 135—141
- Реформатор — 69, 70, 76, 128, 149
- Сакральное — 5—7, 10—28, 30—32, 35, 40—48, 50, 51, 66, 67, 69, 73, 84—86, 90, 96, 98, 122—126, 128, 129, 135—137, 139, 141
- Сакраментальный — 15, 64, 65, 100, 118, 141
- Святой — 10, 12, 86, 87, 89—95, 97, 115, 121, 129, 139, 141
- Святость — 12, 17, 22, 23, 27, 67, 86, 87, 91, 124, 128, 131, 136, 138, 142
- Священное — 13, 14, 17—19, 23, 31, 45, 47, 125, 139
- Смысл жизни — 16

Сокровенный — 3, 16

Сущность — 8, 18—20, 21—23, 26, 30, 32, 34, 35, 38, 40, 42, 48, 50, 55, 56, 57, 65, 73, 79, 87, 88, 93, 101, 103, 107, 108, 109, 115, 116, 119, 121, 125, 133, 137, 140, 141, 142

Табу — 15, 29, 30, 31, 43, 51, 142

Творчество — 52, 55, 98, 129, 137

Теизм — 12, 117—119, 121, 122, 140

Теофания — 14, 28

Традиция — 6, 10, 13, 15, 18, 19, 21—23, 28, 41, 59, 64—66, 73, 74, 79, 82—84, 86, 94, 95, 97, 103, 104, 106—112, 114, 135—137, 139, 141, 142, 115, 118, 128, 129, 130

Трансцендентный — 19, 142

Троица — 115, 117, 130

Тхеравада — 74, 94, 142

Харизма — 64, 65, 142

Хинаяна — 74, 75, 142

Целостность — 3, 4, 22, 27, 30, 34, 42, 43, 48—52, 66—68, 79, 87, 90, 104, 122, 127, 134, 142

Ценность — 7, 12, 16, 17, 22, 23, 26—31, 34, 39—51, 62, 63, 67, 73, 75, 90, 92, 94—96, 98, 104—106, 126, 129, 131, 133, 134, 138, 140, 142

Юродство — 87, 96

Юродивый — 96

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- АБАЕВ Н.В. 128, 135
 АВЕРИНЦЕВ С.С. 41, 67, 81, 126, 128, 129, 130, 135
 АКОПЯН К.З. 33, 126, 135
 АШВАГХОША 74, 141
 БАХА-УЛЛА 69
 БЕЛЛ Д. 38
 БЕРДЯЕВ Н.А. 7, 8, 10, 78, 91, 95, 124, 128, 129, 135
 БЕХЕР И.Р. 72, 128, 135
 БУБЕР М. 93, 145
 БУДДА 66, 75, 94, 141
 БУЛГАКОВ С.Н. 8, 10, 23, 25, 50, 87, 89, 93, 122, 124—130, 133, 135
 БУРБУЛИС Г.Э. 48, 127, 135
 БЫЧКОВ В.В. 126, 128, 135
 ВЕБЕР М. 64, 65, 104, 127, 128, 135, 142
 ВОЛОШИН М. 92, 129
 ГЕТЕ 65, 127, 133
 ГИППИУС З. 53
 ГУССЕРЛЬ Э. 126, 137
 ДАНТЕ 110, 130
 ДОДД Ч.Г. 58, 127, 136
 ДОСТОЕВСКИЙ Ф.М. 64, 81
 ДЮРКГЕЙМ Э. 18, 20, 21, 26, 32, 42, 104, 125, 126, 136
 ЗАРАТУШТРА 56, 57, 61, 66
 ЗЕЛИНСКИЙ Ф.Ф. 8, 124, 136
 ЗЕНЬКОВСКИЙ В.В. 9, 82, 124, 128, 136
 ЕРЕМЕЕВ А.Ф. 23, 34, 125, 126, 133, 136
 ИЛЬИН В. 88, 128, 136
 КАГАН М.С. 34, 48, 126, 127, 136
 КАНТ И. 26, 50, 125, 136
 КАРЛЕЙЛЬ Т. 57, 127, 136
 КАРТАШЕВ А.В. 101, 117, 129, 130, 136
 КЕМЕРОВ В.Е. 48, 125, 127, 135, 136
 КЛЮЧЕВСКИЙ В.О. 78, 97, 129, 136
 КОГАН Л.Н. 30, 99, 126, 129, 136
 КОРНЕВ В.И. 124, 136
 КОРНЕЕВ В.И. 124, 136
 КОЧЕТОВ А.Н. 75, 128, 136
 КРИШНАМУРТИ 59
 КУЗАНСКИЙ Н. 41, 126, 136
 КОНФУЦИЙ 141
 ЛЕРМОНТОВ М.Ю. 60
 ЛИХАЧЕВ Д.С. 95, 129, 136
 ЛОССКИЙ В.Н. 125, 136
 ЛОССКИЙ О.Н. 51, 87, 127—129, 134, 136
 ЛОТМАН Ю.М. 33, 84, 126, 128, 129, 137
 МАМАРДАШВИЛИ М. 35, 126, 137
 МАРКС К. 127, 129, 130, 135, 137
 МАРСЕЛЬ Г. 17, 41, 48, 126, 127, 137
 МАССЕ А. 59, 127, 137
 МАЯКОВСКИЙ В.В. 99, 126, 129
 МЕЛЕТинский Е.М. 19, 125, 137
 МЕНЬ А. 9, 54, 67, 124, 127, 137, 138
 МОЛЧАНОВ В.В. 27, 126, 137
 НАГАРДЖУНА 74, 75, 141
 НИЦШЕ Ф. 33, 43, 89, 132
 ОРИГЕН 102, 115, 116, 129, 130, 137, 138
 ОТТО Р. 18, 19, 20, 22
 ПАВЕЛ, АПОСТОЛ 9, 29, 66, 70, 71
 ПИВОВАРОВ Д.В. 3, 22, 24, 124, 125, 126, 133, 137
 ПЛЕЩЕЕВ А. 63
 ПОМЕРАНЦ Г.С. 7, 30, 64, 124, 127, 134, 137, 138
 ПУШКИН А.С. 12, 56, 58, 60, 118
 РЕНАН Ж. 54
 РИЛЬКЕ Р.М. 5, 56
 РОЗЕНБЕРГ О.О. 74, 128, 138
 СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ 95, 97, 116, 128, 129, 136
 СОЛЖЕНИЦЫН А.И. 15, 125, 138
 СОЛОВЬЕВ В.С. 10, 22, 41, 52, 60, 125—128, 129, 138
 СОЛОВЬЕВ Э.Ю. 72, 99, 129, 138
 СЕЙФИ Г.Ф. 126, 138
 СТЕФАН ПЕРМСКИЙ 82
 ТВАРДОВСКИЙ А.Т. 46
 ТЕННИСОН А. 65
 ТОЛСТОЙ А.К. 55, 95, 127
 ТОПОРОВ В.П. 10, 124, 129, 138
 ТИЛЛИХ П. 28, 64, 126, 127, 131, 138
 ТУРОВСКИЙ М.Б. 126, 138
 ТЮТЧЕВ Ф.И. 4, 33, 127
 ТЭРНЕР В. 48, 49
 ФЕДОТОВ Г.П. 124, 127, 128, 131, 138
 ФЕДОТОВА В.Г. 48, 38
 ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ 115
 ФЛОРЕНСКИЙ П. 10, 87, 95, 109, 120, 128, 130, 138
 ФЛОРОВСКИЙ Г.В. 125, 130, 138
 ФРАНК С.Л. 5, 16, 18, 42, 106, 124, 125,

126, 129, 131, 139
ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ 128, 138
ФРОММ Э. 45, 46, 48, 49, 125—127, 139
ЦЕЛЬС 102, 130, 138
ЦЗОНКАБА 75, 76
ЧААДАЕВ П. 90, 128, 132, 139
ЧЕСТЕРТОН Г.К. 91, 113, 129, 130, 139
ЧЕТВЕРЯКОВ С. 94, 129, 139
ЧУРАКОВА Н.А. 126, 139
ШАЦКИЙ Е.Ш. 104, 129, 139
ШЕСТОВ Л. 43

ШЛЕЙЕРМАХЕР Ф. 18, 125, 139
ШМЕМАН А. 79, 128, 131, 139
ШТЕРНБЕРГ Н.Я. 54, 127, 139
ШМИТТ Ж.К. 124, 139
ШТРАУС Д. 54
ШЮРЕ Э. 54, 127, 139
ЩЕРБАТСКОЙ Ф.И. 112, 128, 130,
139
ЭЛИАДЕ М. 18, 19, 20, 125, 139
ЭНГЕЛЬС Ф. 67, 120, 127, 129, 130, 137
ЯСПЕРС К. 61, 127, 139

ОБ АВТОРЕ

МЕДВЕДЕВ АЛЕКСАНДР ВАСИЛЬЕВИЧ. Окончил философский факультет Уральского государственного университета им. А.М.Горького, доцент кафедры культурологии УрГУ, кандидат философских наук, автор около 100 научных и учебно-методических работ. Область научных интересов — религиоведение, эстетика, культурология. Основные направления исследований — история религии, мировой и отечественной культуры.

ANNOTATION

The object of the present book lies in considering an important and extremely interesting problem — the role of the sacral in a life of a human-being and a society. The author's interest of problem comes not only from his personal curiosity, but from the existence of real processes characteristic for the Russia's culture at the end of the millennium.

History is not only the external social midst in which a human-being lives his own life, there also exists invisible, deep, intimate correlation between the history and inner life of a human-being. It is the sacral that is the point of intersection of these lines of force.

It seems difficult to comprehend dramatic, sometimes tragic moments of the humane mode of life without knowledge of the sacral, its nature. And here the author sees the topicality of the problem.

The book is made up of essays both complete and sovereign. The first section deals with a general theoretic aspect of the sacral. The second one reveals a historical aspect, the emphasis being put on the moments of the sacral in culture. The final essay is quite by itself, but nevertheless it gives an idea of the sacral mode of life as a religious phenomenon and its links with the other forms of the sacral.

The book conceived as a formulation of the problem but not as its complete solution seems not to be useless.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ВВЕДЕНИЕ	4

РАЗДЕЛ I

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ. Феноменология сакрального: опыт изучения	12
ОЧЕРК ВТОРОЙ. Культура — религия — личность: функции сакрального	32

РАЗДЕЛ II

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ. Пророк: формирование новых символов целостности	52
ОЧЕРК ВТОРОЙ. Реформатор и миссионер: диалектика сакрального и профанного в историко-культурном ракурсе	69
ОЧЕРК ТРЕТИЙ. Святой: индивидуальное бытие сакрального	86

РАЗДЕЛ III

ОЧЕРК. Сакральное в системе критики	98
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ	123
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ	124
ГОЛОСА	131
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	135
СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ	140
ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ	143
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	145
ОБ АВТОРЕ	147
ANNOTATION	148

CONTENS

PREFACE	3
INTRODUCTION	4

CHARTER I

FIRST ESSAY. Phenomenology of sacral: experience of learning	12
SECOND ESSAY. Culture — religion — person: function of sacral	32

CHARTER II

FIRST ESSAY. Foreteller: formation of new symbols of wholeness	52
SECOND ESSAY. Reformer and missionary: dialectic of sacral and profane in the historico-cultural aspect	69
THIRD ESSAY. Holy man: individual existence of sacral	86

CHARTER III

ESSAY. SACRAL in the system of criticism	98
INSTEAD OF THE CONCLUSION	123
BIBLIOGRAPHIC REFERENCES AND COMMENTS	124
VOICES	131
BIBLIOGRAPHY	135
GLOSSARY OF THE BASIC TERMS	140
TERMINOLOGICAL INDEX	143
INDEX OF NAMES	145
INFORMATION ABOUT THE AUTOR	147
ANNOTATION	148

Медведев А.В.

М42 Сакральное как причастность к абсолютному / Рос. филос. о-во; Межвуз. центр проблем непрерыв. гуманитар. образования при Урал. гос. ун-те им. А.М.Горького. — Екатеринбург: Банк культурной информации, 1999. — 152 с. — (Сер. «Филос. образование» / Ред. совет: В.В.Ким (предс.) и др.; Вып. 13).

ISBN 5—7851—0243—9

В книге рассматриваются проблемы бытия сакрального в культуре. Анализируются социальные потребности в сакральном и сакрализации, функции сакрального по отношению к социуму и личности, подчеркиваются индивидуально-личностные аспекты бытия сакрального. Выделяются основные типы личностей, в деятельности которых проявляется сакральное: пророк, реформатор, миссионер, святой. Рассматривается бытие сакрального в силовом потоке диалогических отношений.

Книга адресована философам, культурологам, религиоведам, аспирантам и студентам гуманитарных вузов, всем тем, кому интересны проблемы истории и теории культуры.

УДК 13:2
ББК 87:71:86

Научное издание

СЕРИЯ
«ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»
Выпуск 13

МЕДВЕДЕВ Александр Васильевич

**САКРАЛЬНОЕ
КАК
ПРИЧАСТНОСТЬ
К АБСОЛЮТНОМУ**

Художник *И.В.Коношенко*
Корректор *Н.А.Зайцева*
Компьютерная верстка *В.Д.Толмачева*
Печать *И.В.Зыкина*

Изд. лиц. № 071278 от 25.03.1996

Подписано в печать 21.12.99 Формат 60×84 ¹/₁₆.

Бумага *Union Print*. Гарнитура *Times New Roman Cyr*. Печать на ризографе.

Усл. печ. л. 8,84. Уч.-изд. л. 9,26. Тираж 300 экз. Заказ 33.

Банк культурной информации. 620026, Екатеринбург, ул. Р.Люксембург, 56.

Тел./факс: +7 /3432/ 22–15–46.

Отпечатано в издательстве.